

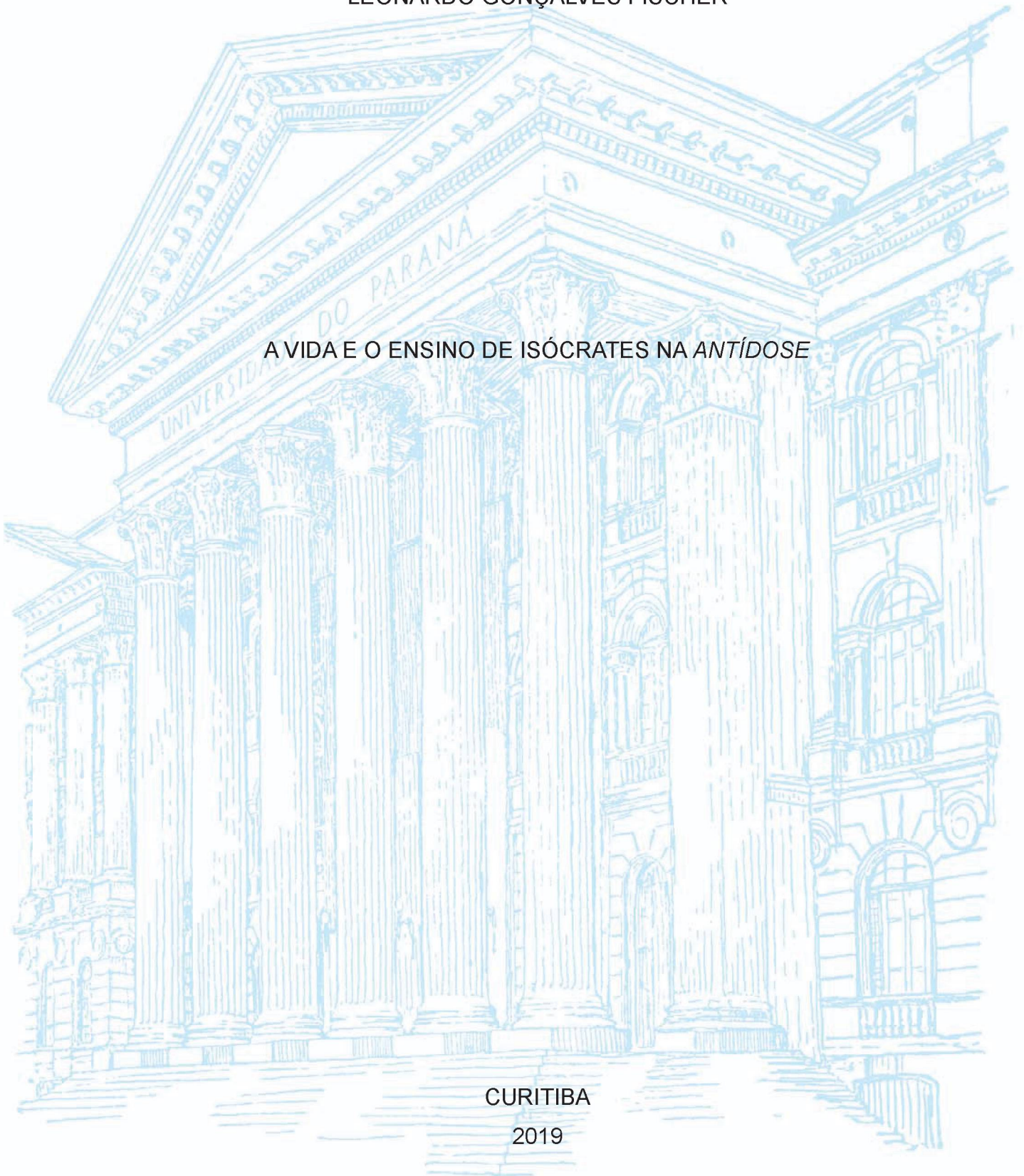
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

LEONARDO GONÇALVES FISCHER

A VIDA E O ENSINO DE ISÓCRATES NA *ANTÍDOSE*

CURITIBA

2019



LEONARDO GONÇALVES FISCHER

A VIDA E O ENSINO DE ISÓCRATES NA *ANTÍDOSE*

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Letras, Setor de Humanas, da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador(a): Prof(a). Dr(a). Pedro Ipiranga Júnior.

CURITIBA

2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Fischer, Leonardo Gonçalves

A vida e o ensino de Isócrates na *Antídose*. / Leonardo Gonçalves Fischer. –
Curitiba, 2017.

Dissertação (Mestrado em Letras) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Pedro Ipiranga Junior

1. Isócrates, 436-338 A.C. – Crítica e interpretação. 2. Memória autobiográfica.
3. Literatura grega – História e crítica. I. Ipiranga Junior, Pedro, 1966-. II. Título.

CDD – 885



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO LETRAS -
40001016016P7

TERMO DE APROVAÇÃO


Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em LETRAS da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **LEONARDO GONÇALVES FISCHER** intitulada: **A vida e o ensino de Isócrates na "Antídose"**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 26 de Abril de 2019.



PEDRO IPIRANGA JÚNIOR
Presidente da Banca Examinadora (UFPR)



BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDÃO
Avaliador Interno (UFPR)



TICIANO CURVELO ESTRELA DE LACERDA
Avaliador Externo (UFRJ)

AGRADECIMENTOS

Ao professor Pedro Ipiranga Junior, pela orientação, apoio e compreensão no desenvolvimento do presente trabalho.

Aos meus pais, pelo incentivo a cursar o mestrado, e pelas dicas acadêmicas que me ofereceram durante o processo.

A Camila Moreira, minha namorada, pelo apoio e pelas extensas conversas de minhas dúvidas e hesitações com minha pesquisa.

A meus amigos e colegas, Amanda Foetsch, Bruno Ferreira Mariani, Dafne Skarbek, Daniele Durães, Gustavo Sarturi, João Cândido, Lucas Seman, Luiz Alberto Spelts Thomé, Marcos Sirineu Kondageski, Pedro Guimarães, Rogério Mainardes, Suelen Trevizan, Theo Moosburger, Thiago Seman, Vinicius Lima Figueiredo, Yuri Tkatschuk Grein, e todos aqueles com cujo companheirismo e apoio eu pude contar.

À CAPES pelo suporte financeiro à pesquisa.

ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ

Socrates

RESUMO

Este trabalho consiste no estudo da caracterização que o orador grego Isócrates (436-338 a.C.) faz de sua vida e sua filosofia na *Antidose*, obra autobiográfica composta quando o autor contava com 82 anos. Trata-se da apresentação mais extensamente preservada sobre o pensamento e a escola de Isócrates por ele mesmo. O estudo baseia a análise da obra a partir de seu enquadramento histórico e literário. A concepção de autobiografia moderna está fortemente vinculada a uma noção moderna de sujeito, por isso sua projeção sobre a autobiografia antiga produz expectativas inadequadas sobre as obras deste gênero. No caso da Grécia Clássica, os relatos sobre a própria vida se dão sobretudo na forma de apologias judiciais, e ao compor a *Antidose* na forma de uma ficção judicial, Isócrates se alinha a essa convenção. Contudo, como a intenção do autor não se limita à narração de sua vida, visando abarcar sua filosofia, ele define sua obra como um *lógos miktós*, um discurso misto. O procedimento ilustra a autoconsciência literária de Isócrates, que compõe seu discurso como uma novidade formal. Particularmente relevante é a intertextualidade com a *Apologia de Sócrates* escrita por Platão, pois assim como Sócrates, o orador se coloca em julgamento defendendo seu modo de vida e sua filosofia contra as más compreensões advindas de seu público. Como era costumeiro da filosofia na Antiguidade, Isócrates associa sua filosofia a seu modo de vida, e o relato autobiográfico emerge como exemplo dessa filosofia.

Palavras-chave: Isócrates; Autobiografia; Filosofia; Retórica Grega.

ABSTRACT

This work consists of the study of the characterization which Greek orator Isocrates (436-338 b.C.) makes of his life and philosophy in *Antidosis*, an autobiographical work composed when its author was 82 years old. It is the most extensive preserved presentation of the thought and school of Isocrates by himself. This study bases the work analysis from its historical and critical literary framework. The conception of modern autobiography is strongly linked to a modern notion of subject, because of this, its projection over ancient autobiography results in inappropriate expectancy over the Works within this genre. Concerning Classical Greece, the accounts on one's own life occur mostly in the form of judicial apologies, and by composing *Antidosis* as a judicial fiction, Isocrates aligns himself with this convention. But, because the author's intention does not limit itself to the narration of his life, aiming to cover his philosophy, he defines his work as a *lógos miktós*, a mixed speech. This procedure illustrates Isocrates' literary self-consciousness, as he composes his speech as a formal novelty. Particularly relevant is the intertextuality with *Socrates' Apology* written by Plato, since the orator, as Socrates, puts himself through judgement defending his way of life and philosophy against the misconceptions from the public. As usual in ancient philosophy, Isocrates associates his philosophy to his way of life, and the autobiographical account emerges as an example of this philosophy.

Keywords: Isocrates; Autobiography; Philosophy; Greek Rhetoric.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
A ESTRUTURA DA <i>ANTÍDOSE</i>	10
VIDA E FILOSOFIA.....	12
1. O ENQUADRAMENTO AUTOBIOGRÁFICO DA ANTÍDOSE.....	15
1.1 SOBRE A AUTOBIOGRAFIA.....	16
1.2 AUTOBIOGRAFIA (E BIOGRAFIA) NA ANTIGUIDADE.....	19
1.3 A ANTÍDOSE ENQUANTO AUTOBIOGRAFIA.....	28
2. ESCRITA E PROSA LITERÁRIA EM ISÓCRATES.....	45
2.1 ESCRITA E ORALIDADE.....	45
2.2 O GÊNERO MISTO.....	51
2.3 FUNÇÃO DIDÁTICA DOS ESCRITOS.....	60
3. A PAIDEÍA DE ISÓCRATES E A FILOSOFIA.....	64
3.1 AUTOBIOGRAFIA E FILOSOFIA.....	66
3.2 APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS EM RELAÇÃO AOS SOFISTAS.....	72
3.3 ISÓCRATES E PLATÃO.....	77
3.4 A PSYKHÊS EPIMÉLEIA.....	86
CONCLUSÃO.....	94
REFERÊNCIAS.....	97

INTRODUÇÃO

Lembrado na tradição ocidental como um dos Dez Oradores Áticos, Isócrates foi um dos mais célebres e influentes educadores de seu tempo. Como fontes biográficas já da Antiguidade informam¹, Isócrates foi discípulo de Górgias, e sua formação se reflete no ensino por ele ministrado, voltado para o desenvolvimento das habilidades discursivas e da capacidade deliberativa, sem deixar de valorizar a tradição poética. Apesar desse direcionamento de seu pensamento educacional ao discurso resultar na tradicional associação do nome de Isócrates à história da retórica, o educador ateniense designava seu próprio ensino como *philosophía*, entendendo como objetivo dessa filosofia a reflexão acerca de questões práticas e de interesse cívico. Na concepção isocrática, existiria uma forte correspondência entre as habilidades de falar bem e pensar bem.

Segundo o que se conhece da vida de Isócrates, ele era filho de Teodoro, um próspero fabricante de flautas ateniense, e por conta de uma fortuna familiar ele teve condição de estudar com os sofistas no exterior durante a juventude. Contudo, com os desdobramentos da Guerra do Peloponeso, Isócrates teve sua fortuna familiar devastada e, segundo as fontes biográficas, teria começado a exercer a profissão de logógrafo. Dos 21 discursos preservados do *corpus* isocrático, 6 discursos jurídicos teriam sido compostos nesse período, contudo não se sabe ao certo se esses discursos foram efetivamente pronunciados em casos judiciais reais ou se eles seriam modelos genéricos para serem imitados como exercício pelos discípulos de Isócrates em sua escola. De todo modo, por volta de 392 a.C., Isócrates funda sua escola, à qual passa a se dedicar pelo restante de sua vida.

A denominação de Isócrates como orador também é problemática. Ele não se designava como tal, atribuindo o fato de não discursar em público à sua timidez e à sua voz fraca². Por sua vez, Isócrates se coloca em vários dos seus discursos como escritor, destacando a natureza escrita da sua composição. A essa ênfase na escritura se soma uma preocupação estética da parte do educador ateniense na composição de seus discursos, conferindo a estes um cuidado estilístico mais próprio da leitura do que da recitação em público. Em razão disso, cabe ressaltar uma importante distinção entre Isócrates e os demais oradores: ele não recitava em público seus

¹ Normalmente os comentadores tomam como referência sobre o autor as biografias feitas por Dioniso de Halicarnasso e por Pseudo-Plutarco. Cf. Jaeger, 1986, p. 1064.

² Isócrates nega ser um *rhétor*, aludindo à condição de sua voz, em *Filipe*, 81.

próprios discursos, mesmo se inserindo nestes na primeira pessoa. Essa particularidade faz com que parte dos estudiosos tenham ressalvas em considerar Isócrates um orador. Roberto Nicolai, por exemplo, afirma: “o caso de Isócrates é totalmente particular: Isócrates não é um orador” (2004, p. 24, tradução nossa). Como o estilo isocrático é deliberadamente elaborado para ser mais apreciado em aspectos literários do que oratórios, e Isócrates ressalta o caráter escrito de sua obra, ele assume para si mesmo mais uma caracterização de escritor de discursos que de orador.

Em vários de seus escritos Isócrates divulga suas opiniões políticas sobre questões atenienses e gregas. O educador ateniense utiliza a expressão *lógos politikós* para designar seus escritos, entendendo suas obras como orações que tratavam do interesse da *pólis* ou de toda a Grécia. De fato, uma das ideias mais sustentadas por Isócrates é o pan-helenismo, uma defesa de uma união política de todos os gregos em torno de uma mesma identidade cultural. O grande expoente do ideal pan-helênico de Isócrates é seu *Panegírico*, em que o autor argumenta em favor da hegemonia ateniense em razão das contribuições culturais e históricas pelas quais, segundo ele, Atenas seria responsável (*Panegírico*, 20-23).

Além disso, o educador tinha uma visão de mundo conservadora, alinhada com uma moralidade aristocrática, como se evidencia em seu *Areopagítico* em que ele louva a constituição antiga de Atenas. De fato, nesta obra, Isócrates louva o modelo de democracia que tinha sido instituído por Sólon e reestabelecido por Clístenes, contrastando-o com a constituição ateniense de seu próprio tempo, cujos defensores contavam com péssima reputação perante seus concidadãos (*Areopagítico*, 16-17). O autor ainda atribui o bom governo de Sólon e Clístenes à distinção que eles faziam entre duas formas de igualdade: uma atribuindo as mesmas coisas a todos, outra dando a cada um o que lhe convém (*Areopagítico*, 21). Tal visão segundo a qual cada um ocupava uma posição social condizente com sua própria condição reflete o pensamento isocrático relativo às diferenças naturais entre os cidadãos.

O ensino de Isócrates reflete o interesse político do educador ateniense, almejando preparar seus discípulos para a atuação pública. Com tal direcionamento, o educador procura conferir um forte senso utilitário a seu ensino. A educação por ele oferecida também é norteadada por sua visão aristocrática. Nesse sentido, o escritor considera que o sucesso no aprendizado depende fundamentalmente das aptidões naturais, e assim, sua filosofia e política prima pela formação de indivíduos que contam com disposições naturais ao pensamento e à atuação na *pólis*. Tendo Sólon em grande estima, em seu *Areopagítico* o autor já louvara a constituição de

Atenas anterior a ele e um ordenamento das funções de cada cidadão conforme sua natureza, entendendo que essa e o caráter estavam ligados à sua classe social.

A influência de Isócrates e sua escola é atestada desde a própria Antiguidade. Em seu *De Oratore*, Cícero chama Isócrates de pai da eloquência, (*pater eloquentiae*, II, 10), comparando sua escola ao cavalo de Troia, pois de ambas teriam saído apenas líderes (II, 94). As considerações de Cícero já apontam o reconhecimento que se tinha da presença da escola de Isócrates na vida política de seu tempo, uma vez que vários de seus ex-alunos seguiram efetivamente carreiras públicas. Para além disso, Isócrates é frequentemente reconhecido como uma figura central na história das artes liberais e das humanidades, tendo grande influência na história da educação humanística no Ocidente³, a ponto de por vezes também ser chamado “pai do humanismo”. Essa reputação do educador ateniense se deve sobretudo ao valor atribuído em sua *paideia* a um cultivo oratório que se ocupa de abranger amplamente as questões referentes à cultura e à realidade política de seu tempo.

As fontes mais próximas que temos à disposição para retratar a escola de Isócrates e a estrutura geral de seu ensino são suas próprias obras. De especial interesse para a questão específica são dois de seus discursos: *Contra os Sofistas* e *Antídose*. O primeiro foi composto no período da inauguração da escola de Isócrates, servindo como discurso programático em que o autor apresenta suas críticas ao ensino de seus rivais e algumas de suas próprias concepções educacionais. Contudo, a brevidade desse discurso e a vagueza da exposição de informações do próprio autor sugerem que esse discurso tenha sido preservado em forma incompleta, tendo sido perdida justamente a parte em que Isócrates explanaria o modelo de seu próprio ensino. Enquanto os estudos tradicionalmente assumem que haja uma lacuna textual, Yun Lee Too (1995, p. 8) propõe que a interrupção seja proposital por parte de Isócrates. A *Antídose*, por sua vez, foi composta por Isócrates quando ele já contava com 82 anos, na forma de uma ficção judicial em que o escritor molda um contexto propício para uma recapitulação de sua carreira de educador. Nesta obra em que predominam os aspectos autobiográficos e tratadísticos, o autor traça o vínculo entre o ensino por ele professado e sua própria vida, oferecendo uma apresentação mais extensiva de sua filosofia e da educação por ele ministrada.

A motivação para a composição da *Antídose* é relatada pelo próprio autor no proêmio da obra. Existia na Atenas da época clássica uma lei segundo a qual eram convocados alguns dos 1200 cidadãos mais ricos para arcarem com as liturgias, contribuições para serviços

³ Cf. Nicolai, *op. cit.*, p. 7.

públicos atenienses. Caso o cidadão convocado se considerasse incapaz de arcar com as despesas ele poderia indicar outro cidadão mais rico que ele e pleitear em um processo de *antídosis* que ou este arcasse com a despesa em seu lugar ou que ambos trocassem completamente suas propriedades para que o cidadão inicialmente designado tivesse a fortuna apropriada para pagar a liturgia. Se o cidadão indicado se recusasse, o processo seria levado a julgamento em que seriam avaliadas as fortunas dos litigantes e a liturgia recairia sobre aquele que o júri decidisse ser o mais rico⁴. E foi precisamente em um processo de *antídosis* que Isócrates foi desafiado por um certo Megacleides e derrotado em julgamento, como ele mesmo informa em seu texto. Dessa derrota, o autor da *Antídose* afirma que ele constatou uma percepção errônea de seus concidadãos sobre sua profissão e sua fortuna pessoal, considerando sua própria reputação danificada no processo. Então, o escritor se propõe a simular um novo julgamento em que ele seria acusado por um sicofanta chamado Lisímaco de corromper a juventude com seus ensinamentos. Deste modo, Isócrates se coloca na posição de elaborar um discurso de defesa de si mesmo, almejando apresentar sua vida e seus feitos como se fossem eles próprios uma liturgia à pólis ateniense.

A ESTRUTURA DA ANTÍDOSE

Qualquer abordagem que se faça da *Antídose* de Isócrates deve lidar com as particularidades da estrutura literária do texto. O próprio autor destaca a novidade de sua obra e as diferenças desta em relação aos discursos convencionais (1) e a aporia de classificar sua *Antídose*, reconhecendo que existem discursos escritos para disputas judiciais, enquanto outros, impróprios para esses temas, tratam da filosofia (10), e ele conclui que seu discurso deve ser lido como um *lógos miktós*, um discurso misto, abrangendo os propósitos desses diferentes gêneros (12). A consciência literária do escritor ateniense revela sua própria reflexão acerca dos gêneros da prosa.

Como Nicolai (2004) destaca, é a falta de vínculo com uma ocasião específica que confere a Isócrates a liberdade de escolha em sua composição. A *Antídose* foi redigida não enquanto um discurso para tratar de uma circunstância em particular, mas como um texto minuciosamente elaborado para ser estudado em seus detalhes, cumprindo propósitos políticos e didáticos. Por essa perspectiva, pode-se entender a modalidade escrita como a responsável

⁴ Outras referências ao processo de *antídosis* podem ser encontradas nos discursos 4 e 24 de Lísias.

por viabilizar a experimentação formal de Isócrates com o gênero misto. Além disso, a própria ambientação ficcional da *Antídose* funciona como o estabelecimento de um *kairós*, na ausência de circunstâncias factuais determinantes, criando uma cena em que o discurso seja apropriado. Essa própria liberdade formal é tributária da natureza escrita do discurso de Isócrates, ressaltando mais uma vez essa diferença entre sua obra e as orações dos demais oradores áticos, habitualmente estruturados para servirem como falas espontâneas acerca de situações específicas.

É significativo que justamente sob o *kairós* de um julgamento fictício que Isócrates faça a defesa de sua própria reputação. Como Too (2008, p.8) afirma, o discurso dicânico era o local privilegiado na cultura grega para a figuração do “eu” cívico, quer por meio de um processo legal, quer por meio de uma *dokimasía* – escrutínio público sobretudo para aspirantes a cargos oficiais. Como discutiremos neste trabalho, a ambientação de avaliação pública, na forma de um julgamento ou escrutínio, era justamente a circunscrição dos discursos de caracterização de si mesmo na cultura grega do período clássico. Portanto, o expediente da ficção judicial significa a observância de Isócrates à convenção vigente para que ele desenvolva seu discurso autobiográfico, justificando sua profissão intelectual como um serviço valioso a Atenas.

São recorrentes ainda na obra de Isócrates reflexões que podemos caracterizar como metadiscursivas, isto é, que de dentro do discurso se ocupam a estudar as propriedades deste. Desde a consciência da questão classificatória que emerge no proêmio, o autor discute em diferentes momentos da *Antídose* os gêneros existentes da prosa e a relação dessa com a poesia. Ainda, as reflexões de Isócrates sobre a classificação dos gêneros da prosa, que inclusive justificam a sua formulação de um discurso misto, se centram nos propósitos comunicativos do discurso em lugar de características formais. Essa perspectiva sobre o gênero é de grande importância para a compreensão da obra de Isócrates. Neste sentido, Nicolai afirma: “o gênero [literário] tem sido descrito em termos de estratégia comunicativa, à luz da qual se podem explicar as interseções entre gêneros diversos” (2004, p. 30, tradução nossa).

O pensamento literário de Isócrates é importante para a compreensão de sua própria *paideia*. Na *Antídose*, o autor exhibe excertos de seus discursos anteriores como sendo eles próprios favores prestados à pólis no passado. Em sua própria escola, os discursos escritos serviam como modelos a serem não só imitados, mas também discutidos entre o educador e seus discípulos. A escritura, comparada à oratória, ainda redimensiona a relação entre o *lógos* e o *kairós*, conferindo a este uma acepção mais ampla de ocasião, abrangendo tanto

circunstâncias factuais mais gerais quanto questões composicionais envolvendo a criação e publicação do discurso. Também a mudança da dinâmica entre a oralidade e a escrita permite que essa última atente com mais cuidado para os detalhes composicionais e a devida disposição das partes do discurso. Confiando fortemente na escrita como instrumento, é a partir dela que a escola isocrática desenvolve seu cultivo composicional, em que o estilo é atentamente elaborado e os próprios argumentos das proposições e conselhos são avaliados, como em uma forma de exercício deliberativo sobre as ideias a serem veiculadas. Por conta disso, entender a concepção que Isócrates tem da elaboração literária é uma forma de caracterizar seu pensamento como um todo.

Tais considerações evocam naturalmente a questão das ambições artísticas do professor de oratória com sua *Antidose*. Essas se manifestam em sua recorrente menção aos poetas e ao deleite que as obras deles propiciam ao público. Considerando seus próprios discursos capazes de alcançar um efeito estético análogo, Isócrates se coloca na posição de emular a poesia com sua prosa tanto na *Antidose* quanto em algumas obras anteriores, almejando realizar uma espécie de “bela prosa útil”, capaz de agradar seu auditório e de oferecer seu conselho ao público. Contudo, mesmo com as motivações estéticas, o educador ainda entende que a utilidade deve ser o aspecto mais importante do discurso, como se evidencia em *Para Nicocles*, obra exortativa em que Isócrates elenca uma série de conselhos proverbiais a Níocles, seu discípulo e governante cipriota. De fato, nesta obra Isócrates afirma que não cabe a um discurso dessa natureza buscar a inovação artística nem se pode esperar que ele agrade ao público (*Para Nicocles*, 41-42)..

Estruturalmente, podemos analisar a *Antidose* dividindo-a do seguinte modo: inicialmente, dois proêmios, o primeiro metaficcional (1-13), em que antes de desenvolver sua ficção ele justifica suas motivações a escrever seu discurso, e o segundo (14-29) servindo como introdução ao discurso jurídico. Assim, se seguem as duas partes centrais da obra: a primeira (30-166) em que Isócrates explora a seu modo as convenções do discurso judiciário para se defender das acusações dirigidas a seu ensino; a segunda (167-290) consiste em um tratado em que o autor expõe sua *paideia* e concepção de filosofia, contrastando seu pensamento com o de seus rivais. Por fim, a peroração (291-323), em que Isócrates dirige suas exortações cívicas aos atenienses.

A configuração geral da *Antídose* – um indivíduo trazido a julgamento por acusações movidas contra seus ensinamentos, defendendo sua própria reputação justificando sua vida e sua filosofia – guarda evidentes afinidades com o julgamento paradigmático de Sócrates. Inclusive é possível identificar a influência da representação mais elaborada desse julgamento – a *Apologia de Sócrates* escrita por Platão – sobre o texto de Isócrates. Em ambos os textos o apologista sustenta o valor de sua filosofia e apresenta a integridade de sua vida como uma observância a essa filosofia. Deste modo, as duas obras fazem do discurso apologético um protréptico à filosofia, em que a vida é apresentada como modelo de conduta filosófica.

De modo geral, a caracterização da filosofia como um modo de vida, em que a atividade intelectual é indissociável de uma conduta existencial condizente, é comum na Antiguidade. Esta é, de fato, a ideia que Hadot (2014) sustenta acerca da filosofia antiga, argumentando que cada teoria filosófica tinha em mente uma perspectiva concreta com a qual ela pretendia lidar. Nesse contexto, a importância da justificação da filosofia pela vida abre espaço para que a apologia individual figure como um discurso filosófico. Este papel da filosofia como um modo de vida ajuda a esclarecer a função filosófica da apologia. A apologia oferece uma estratégia comunicativa para uma apresentação da própria vida a um exame público, em que a conduta do indivíduo reflete sua própria filosofia, e esta última é estimada conforme o juízo que se faça do modo de viver de seu praticante. A *Apologia de Sócrates* figura a vida do filósofo em conformidade com seu pensamento. A versão platônica do discurso de defesa tem sobretudo o interesse de defender o legado de Sócrates, bem como manifestar sua objeção às instituições atenienses, tomadas pelos demagogos, que teriam sido responsáveis pelas calúnias surgidas contra o filósofo e sua subsequente condenação.

No cenário de disputa por prestígio intelectual entre diferentes professores e escolas, Isócrates define seu próprio ensino como filosofia. O expediente de um discurso apologético dá ao autor a ocasião, o *kairós*, de falar de si mesmo, sua vida e suas práticas educacionais, viabilizando que ele apresente o modo de vida associado a seu ensino. Com uma educação baseada no exercício discursivo e deliberativo, o autor da *Antídose* almeja demonstrar que seu ensino não se restringe à retórica. Sua motivação para tal decorre de sua convicção de que as faculdades de falar bem e pensar sensatamente estão vinculadas e que uma serve de evidência da outra. Assim, dentro da filosofia isocrática, a prática oratória servia como um instrumento de aprimoramento das capacidades de reflexão nas questões de interesse cívico.

Isócrates também manifesta seu posicionamento nas polêmicas referentes à caracterização e valor da filosofia. Por conta de seu pensamento prático, o educador direciona sua *paideia* à formação de homens políticos e à abordagem de questões civicamente relevantes. Isso o torna crítico de uma vertente filosófica como a representada pela Academia de Platão, seu mais proeminente rival, cujas reflexões mais abstratas Isócrates considera inúteis e inaptas para propiciar alguma contribuição com o bem público. A filosofia isocrática se constitui precisamente como o fundamento intelectual para o *lógos politikós* ao qual o educador ateniense se dedica. Sua *paideia* procura se opor, por um lado, ao relativismo moral de que a educação sofística e retórica de seu tempo era acusada, e por outro, às especulações conceituais que considera infrutíferas, e Isócrates o faz firmando um compromisso de sua filosofia e suas obras, e portanto, de seu pensamento e discurso – que figuram mais uma vez vinculados –, com o bem da pólis e da Grécia.

Há ainda que se considerar a acepção de cultura geral que subjaz na concepção isocrática de *philosophía*. Nesse procedimento, Isócrates também aproxima sua concepção de *philosophía* à do senso comum relativa ao termo⁵. De fato, pode ser interpretado nesse sentido seu elogio à *philosophía* como legado cultural próprio de Atenas na célebre passagem das seções 47-49 do *Panegírico*:

[47] φιλοσοφίαν τοίνυν, ἥ πάντα ταῦτα συνεξεῦρε καὶ συγκατεσκεύασε, καὶ πρὸς τὰς πράξεις ἡμᾶς ἐπαίδευσε καὶ πρὸς ἀλλήλους ἐπράυνε, καὶ τῶν συμφορῶν τὰς τε δι' ἀμαθίαν καὶ τὰς ἐξ ἀνάγκης γιγνομένας διέῤῃλε, καὶ τὰς μὲν φυλάξασθαι τὰς δὲ καλῶς ἐνεγκεῖν ἐδίδαξεν, ἡ πόλις ἡμῶν κατέδειξε, [48] καὶ λόγους ἐτίμησεν, ὧν πάντες μὲν ἐπιθυμοῦσι, τοῖς δ' ἐπισταμένοις φθονοῦσι, συνειδυῖα μὲν ὅτι τοῦτο μόνον ἐξ ἀπάντων τῶν ζῶων ἴδιον ἔφουμεν ἔχοντες, καὶ διότι τοῦτω πλεονεκτήσαντες καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν αὐτῶν διηγέκαμεν, ὁρῶσα δὲ περὶ μὲν τὰς ἄλλας πράξεις οὕτω παραχῶδεις οὔσας τὰς τύχας ὥστε πολλάκις ἐν αὐταῖς καὶ τοὺς φρονίμους ἀτυχεῖν καὶ τοὺς ἀνοήτους κατορθοῦν, τῶν δὲ λόγων τῶν καλῶς καὶ τεχνικῶς ἐχόντων οὐ μετὸν τοῖς φαύλοις, ἀλλὰ ψυχῆς εὖ φρονούσης ἔργον ὄντας, [49] καὶ τοὺς τε σοφοὺς καὶ τοὺς ἀμαθεῖς δοκοῦντας εἶναι ταύτῃ πλεῖστον ἀλλήλων διαφέροντας, ἔτι δὲ τοὺς εὐθύς ἐξ ἀρχῆς ἐλευθέρως τεθραμμένους ἐκ μὲν ἀνδρίας καὶ πλούτου καὶ τῶν τοιούτων ἀγαθῶν οὐ γινωσκομένους, ἐκ δὲ τῶν λεγομένων μάλιστα καταφανεῖς γιγνομένους, καὶ τοῦτο σύμβολον τῆς παιδεύσεως ἡμῶν ἐκάστου πιστότατον ἀποδεδειγμένον, καὶ τοὺς λόγῳ καλῶς χρωμένους οὐ μόνον ἐν ταῖς αὐτῶν δυναμένους, ἀλλὰ καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἐντίμους ὄντας.

[47] À filosofia, ademais, que todas essas coisas ajudou a descobrir e estabelecer, e para a vida pública nos educou e nos tornou gentis uns com os outros, que distinguiu os infortúnios, uns advindos da ignorância, outros, da necessidade, e nos ensinou a nos proteger dos primeiros e a suportar dignamente os últimos, a ela nossa cidade revelou. E dignificou os discursos, que todos desejam e invejam os homens que a conhecem, [48] porque ela sabe que, de todos os animais, somos por natureza os únicos a possuir essa particularidade e que, superando-os nisso, em tudo mais somos superiores a eles. E ela também percebe que, nas demais atividades, os sucessos são tão incertos que muitas vezes os homens sensatos aí fracassam e os tolos têm êxito;

⁵ Cf. Jaeger, 1986, p. 1065.

nos discursos [*logoi*] nobres e artísticos, porém, não tomam parte os homens comuns, mas isso é obra de uma mente perspicaz. [49] Ela também sabe que é nisso que mais se distinguem uns dos outros os que são julgados sábios ou ignorantes, e ainda que quem foi educado desde o princípio como um homem livre é reconhecido não pela coragem, riqueza ou bens semelhantes, mas sobretudo pelo que diz, e isso tem provado ser o sinal mais seguro da educação de cada um de nós; e ela percebe que os que se utilizam bem da fala [*logos*] são poderosos não somente em suas cidades, mas também são honrados entre os demais. (*Panegírico*, tradução de André Rodrigues Bertacchi).

De todo modo, na *Antídose* o autor ainda se coloca no papel de defender a *philosophía* contra o que considera serem calúnias comuns a ela justamente fazendo desta o aspecto definidor de sua vida. A intenção autoral de escrever um discurso como imagem de seu pensamento e sua vida, e tornar esse discurso um monumento mais belo que as estátuas de bronze, tal qual se afirma em *Antídose* 7, evidencia essa caracterização de sua carreira como uma vida de atividade intelectual. Deste modo, colocando em retrospectiva sua carreira, a apologia fornece a ocasião para o discurso autobiográfico, em que o professor apresenta sua própria vida como paradigma de sua filosofia.

O presente trabalho pretende discutir a correlação que Isócrates estabelece entre sua vida e seu ensino na *Antídose*, caracterizando sua filosofia como um modo de vida. Começaremos por uma caracterização das obras autobiográficas da antiguidade, em particular das apologias, entendendo os códigos literários com que o autor opera ao compor seu discurso. A isso se acrescenta naturalmente o comentário do estilo isocrático e de suas intenções artísticas e procedimentos composicionais. A partir da compreensão da prosa literária de Isócrates e do vínculo desta com seu ensino, passaremos a discutir sua concepção de filosofia como uma educação discursiva voltada para a tomada de decisões nas questões da pólis, bem como a maneira na qual o educador faz de sua vida um modelo dessa filosofia. Para a caracterização dessa filosofia isocrática, discutiremos sua posição intelectual no contexto cultural em que ele atuou, destacando seu esforço pessoal por caracterizar seu ensino como uma *psychês epiméleia*, um cultivo da mente, sendo desse modo mais amplo que um mero treinamento retórico.

1. O ENQUADRAMENTO AUTOBIOGRÁFICO DA *ANTÍDOSE*

1.1 SOBRE A AUTOBIOGRAFIA

A primeira questão metodológica que emerge no estudo de um texto autobiográfico da antiguidade é a própria definição de autobiografia. A depender da concepção que se adota, mudam-se as expectativas projetadas a partir do gênero literário sobre a obra, bem como o repertório de obras congêneres a serem lidas em comparação. O fato de a escrita de si se dar das mais variadas formas e a autobiografia não constituir um gênero literário próprio na antiguidade serve de motivação adicional para uma delimitação criteriosa do que se lerá como obra autobiográfica na literatura antiga. Portanto, são pertinentes para o presente trabalho algumas considerações iniciais acerca da autobiografia.

Apesar de vários precursores desde a antiguidade, a história da autobiografia definida como gênero literário começa apenas na idade moderna. Neologismos como *Selbstbiographie*, *Selberlebensbeschreibung*, *self-biography* e *autobiography* começam a aparecer entre fins do século XVIII e começo do século XIX, indicando que já se reconhecia a autobiografia como algo distinto da historiografia e da biografia desde meados do século XVIII⁶. Sua consolidação como gênero literário coincide com o surgimento do sujeito moderno. De fato, a narrativa não-ficcional da própria vida foi amplamente utilizada na modernidade como um meio em que o autor reflete sobre sua própria experiência procurando reconstruir o desenvolvimento de sua individualidade em uma complexa relação com a estrutura histórica, social e cultural em que ele vive. Essa narrativa retrospectiva é governada sobretudo pela memória, a qual lhe confere um senso de introspecção psicológica, bem como de historicidade da própria vivência. Nesse sentido, a autobiografia clássica pode ser vista como uma convergência plena dos fatores constituintes da visão moderna sobre o “eu”.

Em acepção ampla, autobiografia pode significar qualquer modo de se contar episódios da própria vida. No entanto, esta acepção abarcaria qualquer texto que contivesse algum relato autodiegético, ainda que este seja meramente secundário à narrativa, como é o caso das memórias, ou se refira apenas a acontecimentos recém-vivenciados, como no caso do diário. Esses dois casos ilustram situações em que o relato de episódios experienciados pelo próprio autor não são suficientes para configurar uma narrativa da sua vida em termos de uma unidade

⁶ Cf. Schwalm (2014)

de sentido. Portanto, para caracterizar a autobiografia como um gênero literário, é necessário partir de uma definição mais precisa, que permita distingui-la de formas afins. Philippe Lejeune propõe a seguinte definição: “narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história de sua personalidade” (2014, p.16). Assim, em comparação com as formas autodiegéticas antes mencionadas, a autobiografia se diferencia da memória por conta do foco narrativo na história pessoal do autor, e do diário pela dimensão temporal retrospectiva.

Segundo Lejeune, a identidade autor=narrador=personagem principal é a característica central da autobiografia. A identidade entre narrador e personagem principal pode ser simplesmente garantida pelo emprego do pronome de 1ª pessoa na narrativa, que é o caso mais comum da narrativa autobiográfica⁷. Por sua vez, a identidade entre autor e narrador-personagem se estabelece por meio do nome próprio, que é retomado pela *apresentação* no discurso oral ou pela *assinatura* no discurso escrito. É o nome próprio que opera como marca textual de uma realidade extratextual, articulando pessoa e discurso ao remeter a alguém real que solicita a responsabilidade de enunciação do texto. A afirmação intratextual da identidade entre autor e narrador-personagem, remetendo ao nome do autor, é o que Lejeune denomina como *pacto autobiográfico*, sendo que a identidade de nome pode ser afirmada explícita ou implicitamente. Portanto, o que determina que uma dada obra seja lida como autobiografia é uma espécie de relação contratual firmada dentro do texto que permita localizar no autor o referente extratextual do “eu” narrativo, realçando a dependência desse gênero literário com a realidade empírica.

Por outro lado, essa dependência não resolve as questões relativas ao tensionamento entre realidade e ficção neste gênero. A própria ideia de um pacto reforça, é verdade, a expectativa de não-ficcionalidade da narrativa, contudo, não a garante. Em virtude da subjetividade e da falibilidade da memória enquanto fonte autobiográfica, é inevitável que a veracidade do relato se confunda com a criatividade resultante dessa memória. O esquecimento, o ocultamento, o autoengano e a autoficção consciente podem naturalmente emergir em uma narrativa que se ofereça como autobiográfica. Em certo sentido, pode-se dizer que a distinção da autobiografia para com a autoficção e o romance autobiográfico esteja no tipo de compromisso assumido pelo autor – um pacto autobiográfico no primeiro caso, e um pacto

⁷ O que não exclui evidentemente a possibilidade de uma autobiografia em 3ª pessoa, da qual efetivamente existem exemplares.

romanesco no outro –, contudo no texto efetivamente verdade e ficção frequentemente se confundem, obscurecendo as fronteiras entre esses gêneros literários.

Deve-se notar que grande parte da reflexão em torno da autobiografia está associada à individualidade do autor que se manifesta à medida que ele narra sua vida. Em torno do pronome de 1ª pessoa emergem problemas associados à identidade tais quais a continuidade desta ao longo do tempo, sua unicidade frente aos demais e a agência do indivíduo em si. Ao contar sua vida, o sujeito autorreflexivo se coloca a questão de sua identidade e a trajetória de desenvolvimento de sua personalidade, sendo o presente em que ele se coloca um ponto de culminância do curso singular dessa vida. Sob esta ótica, portanto, o gênero autobiográfico cumpre a função de uma história da formação desse sujeito, uma *Bildungsgechichte* como contraparte não-ficcional do *Bildungsroman*.

Nesse ponto, já se pode vislumbrar o anacronismo de estender o entendimento moderno de autobiografia para a escrita de si de outros tempos, em particular da antiguidade. Como já mencionado, esse entendimento está fortemente ligado à noção de sujeito da modernidade, e fora dessa circunscrição temporal grande parte desse ideário deixa de fazer sentido. É bem verdade que o horizonte de expectativas moderno moldou a leitura que se fez da autobiografia antiga, tanto no sentido de tentar mapear nela uma história da subjetividade quanto na fixação das *Confissões* de Santo Agostinho como seu grande paradigma e ilustre precursor do correspondente gênero moderno. A obra agostiniana se presta muito naturalmente a tal leitura por conta de sua notável dimensão psicológica. Trata-se, contudo, de uma obra do período tardio da antiguidade e já fortemente perpassada pelo cristianismo, o que é suficiente para diferenciá-la da maioria dos relatos sobre a própria vida preservados na literatura antiga, como teremos ocasião de discutir mais adiante.

Inevitavelmente a autobiografia trata de um “eu”, no entanto, como foi observado, assumir uma perspectiva contemporânea de um “eu-psicológico” resulta em expectativas inadequadas para a leitura da escrita de si da antiguidade. É possível modular isso reconhecendo a historicidade do conceito de individualidade, contextualizando a obra e o autor em sua respectiva cultura. Smith e Watson (2001, *apud* Schwalm 2014) propõem o conceito de “eu ideológico”: “conceito de personalidade culturalmente disponível ao narrador quando ele conta a história” (p.59, tradução nossa). Tal “eu-ideológico” seria moldado pelos gêneros, estruturas e instituições de autorrepresentação culturalmente disponíveis. O trabalho interpretativo de qualquer autobiografia deve, portanto, ter consciência da ideia de personalidade sobre a qual o

autor constrói a si mesmo como personagem de sua narrativa, e para tanto surge a necessidade de se localizar qual é justamente o conceito de subjetividade que ele toma para moldar uma imagem de si mesmo.

Portanto, a historicidade do conceito de autobiografia está vinculada à historicidade do conceito de personalidade, e uma definição deste gênero literário deve ter em vista o *corpus* que pretende abarcar. Mesmo a definição de Lejeune anteriormente mencionada visa contemplar, como ele próprio afirma, a literatura europeia posterior a 1770, e pensar a literatura pessoal de outros tempos ou lugares sob essa ótica resultaria em anacronismos. Ainda assim, tal definição oferece um referencial de partida na compreensão da literatura pessoal da antiguidade, oferecendo uma intuição do que se espera nesses textos, a ser corrigida e refinada conforme as obras o exigirem. Assim, prosseguiremos a um estudo do enquadramento autobiográfico da *Antidose* de Isócrates começando por uma leitura comparativa com obras contemporâneas a ela, em busca das afinidades desses textos e dos modelos genéricos então disponíveis para uma escrita de si.

1.2 AUTOBIOGRAFIA (E BIOGRAFIA) NA ANTIGUIDADE

Atentaremos agora para os textos autobiográficos da antiguidade em um primeiro momento, e depois mais propriamente da Grécia Antiga. Antes de tentar lançar uma definição orientadora, cabe listar algumas obras desse *corpus* em que se costuma reconhecer mais delineado um caráter autobiográfico. Entre as obras da antiguidade com tal caráter, podemos elencar ao lado da *Antidose* de Isócrates: a *Sétima Carta*, de Platão; a *Vida de Flávio Josefo*; e as *Confissões* de Santo Agostinho. Naturalmente, assumindo a autobiografia como um relato do próprio autor sobre sua vida, a inclusão da *Sétima Carta* nessa lista dependeria de sua autenticidade. Ainda, dessas obras, são as *Confissões* que mais frequentemente são mencionadas como um precursor da autobiografia moderna, sobretudo pela perspectiva psicológica de sua narrativa.

Uma alternativa seria abordar esse conjunto de textos sob a perspectiva de uma concepção ampla de autobiografia como narrativa que se faz de algum episódio da própria vida. Contudo isso equivaleria a localizar na própria lírica grega arcaica as origens da autobiografia na Grécia Antiga. Tal procedimento se revela inviável, pois o que predomina na autodiegese desses poemas é sobretudo o relato de episódios do presente do eu-lírico, muitas vezes de seu

mero estado de espírito, o que não é suficiente para caracterizar uma narrativa de sua vida. Assim como acontece no caso da autobiografia moderna, uma narrativa que aborde a história individual do autor deve abranger uma dimensão temporal relativamente extensa de sua vida e oferecer uma apresentação sinóptica desta. Os relatos da lírica, por sua vez, são em muitos casos temporalmente pontuais, se atendo a um único episódio. Além disso, tomar como historicamente verdadeiros tais relatos é problemático, considerando que existe um grau de convencionalismo na constituição do eu-lírico desses poemas.

Essas considerações sugerem a necessidade de uma delimitação mais precisa do que se pretende tomar por autobiografia antiga. Nesse sentido, é prudente o recorte adotado por Momigliano (1993), restringindo sua pesquisa por antecedentes da biografia às obras com o fim explícito de tratar de um indivíduo, e assumindo como antecedentes da autobiografia apenas os relatos que um autor faça de sua vida passada. Como resultado, ele elege as anedotas, coleções de ditos, cartas e discursos apologéticos como precursores da biografia e da autobiografia na Grécia Antiga. Tais textos assumem um compromisso com a realidade histórica, pois sua própria comunicabilidade está atrelada com a adequação de seus relatos com os fatos que eles pretendem apresentar, à medida que a aceitação do público depende do convencimento de sua veracidade. Deste modo, as informações que as obras desses gêneros apresentam sobre a vida de personalidades históricas se prestam mais consistentemente a serem lidas como biografias ou autobiografias.

Enquanto no século V a.C. são escassas e fragmentárias as fontes de biografias e autobiografias, do século IV a.C. foi preservada uma maior quantidade de tais textos. Além disso, nota-se uma descontinuidade entre esses textos e os do século anterior, como observa Momigliano (1993), que as atribui a um novo clima político, social e intelectual vigente na Grécia de então. Especialmente, nos meios filosóficos e retóricos as práticas de educação individual, performance e autocontrole repercutiam diretamente nas concepções de individualidade. Os socráticos, por exemplo, tiveram notável influência sobre o gênero biográfico com suas experimentações, entre eles Platão e Xenofonte, que escreveram diferentes obras retratando Sócrates. Rival dos socráticos, o próprio Isócrates tem seu papel na história da biografia antiga, sobretudo com seu encômio *Evágoras*. Nesta obra, em que louva os feitos do falecido governante Evágoras I de Salamina no Chipre, Isócrates defende a importância de compor elogios dos indivíduos notáveis de seu tempo para um registro de sua excelência e de seus feitos. Logo no próêmio, o autor afirma:

ἐχρῆν μὲν οὖν καὶ τοὺς ἄλλους ἐπαινεῖν τοὺς ἐφ’ αὐτῶν ἄνδρας ἀγαθοὺς γεγενημένους, ἵν’ οἱ τε δυνάμενοι τὰ τῶν ἄλλων ἔργα κοσμεῖν ἐν εἰδόσι ποιούμενοι τοὺς λόγους ταῖς ἀληθείαις ἐχρῶντο περὶ αὐτῶν, οἱ τε νεώτεροι φιλοτιμοτέρως διέκειντο πρὸς τὴν ἀρετὴν, εἰδότες ὅτι τούτων εὐλογήσονται μᾶλλον ὢν ἂν ἀμείνους σφᾶς αὐτοὺς παράσχουσιν.

Seria preciso que os outros também elogiassem aqueles de seu tempo que foram bons homens, para que os que são capazes de ornar os feitos alheios, compondo seus discursos entre os conhecedores dos fatos, utilizem a verdade a seu respeito, e para que os mais jovens se inclinem com maior ardor para a excelência, sabendo que serão mais elogiados que os outros na medida em que se mostrarem melhores que eles. (*Evágoras*, 5)⁸

Na esfera da autobiografia, enquanto do século V se conhecem sobretudo fragmentos de relatos de viagem, no século IV o que se constata é uma forte presença da retórica apologética nas experimentações de relatos da própria vida, que passa a ter lugar em ambientes públicos, sobretudo as assembleias e os tribunais. Lísias, em seu discurso *Em defesa de Mantiteu*, comenta a pertinência dessa prática no caso dos escrutínios do conselho ateniense: “nos escrutínios é justo dar um relato da vida inteira” (*Pro Mantitheo*, 16, tradução nossa)⁹. Nas disputas judiciais e políticas da época, ser capaz de apresentar convenientemente a própria vida era uma habilidade relevante. Isso evidencia a motivação retórica de grande parte dos textos autobiográficos desse período, e permite inferir que o conteúdo desses mesmos textos fosse articulado no sentido de defender interesses de ordem prática de seu autor. Tais discursos constituem antes imagens da pessoa pública desses indivíduos do que de suas vidas privadas, e essa constatação é relevante por indicar qual o “eu” que é retratado nessas obras.

O exemplo mais manifesto desse uso da autobiografia enquanto defesa da carreira pública é o *Discurso da Coroa* de Demóstenes. Influente político e orador, Demóstenes foi um dos mais fervorosos opositores em Atenas ao expansionismo de Filipe II da Macedônia em meados do século IV a.C., e apesar de sua derrota histórica consumada sobretudo na batalha de Queroneia, ele ainda era bastante respeitado entre os atenienses. Em 336 a.C., Ctesifonte propôs condecora-lo com uma coroa de ouro por conta de seus serviços prestados à cidade, condecoração esta que foi legalmente contestada seis anos depois por Ésquines, adversário de longa data de Demóstenes. Nesse contexto, o *Discurso da Coroa* realiza uma defesa de Ctesifonte, mas por meio dela Demóstenes encontra ocasião de justificar sua própria atuação política passada, se comprometendo a contar sua própria vida perante o auditório. Em suas palavras: “Estando eu prestes a dar um relato de toda minha vida privada hoje, ao que parece,

⁸ Salvo indicação em contrário, todas as traduções das citações de textos de Isócrates são de nossa autoria.

⁹ “ἐν δὲ ταῖς δοκιμασίαις δίκαιον εἶναι παντὸς τοῦ βίου λόγον διδόναι”

e das minhas ações políticas (...)” (*De corona*, 8, tradução nossa)¹⁰. O caso de Demóstenes ilustra o modo como os relatos da própria vida procuram evidenciar um compromisso dessa com a *pólis*, isto é, com o interesse público.

Por conta da noção de personalidade vigente na Grécia da época, se torna inviável tentar ler essa parte da história da autobiografia como um correlato da história da autoconsciência do homem, tal qual propusera Misch (*apud* Kotzé, 2015). Trata-se de uma projeção das expectativas modernas sobre os textos antigos, que não encontra aplicabilidade nestes. Como anteriormente dito, na antiguidade a obra que melhor atende a tais expectativas são as *Confissões* de Santo Agostinho, por conta de sua introspecção. No entanto, situar na obra agostiniana os primórdios da autobiografia equivaleria a relevar importantes manifestações autobiográficas anteriores¹¹. Como observam Gentili e Cerri, “a autobiografia antiga foi um gênero de narração cuja dominante ‘genérica’ era, para além de alguns esporádicos acenos para anedotas da vida cotidiana, (...), o interesse apologético e propagandístico” (1978, p.55, tradução nossa). Portanto, tem-se que a ideia de personalidade presente nos textos autodiegéticos aqui considerados diz respeito sobretudo à vida pública do indivíduo, à sua relevância e reputação perante a comunidade em que ele vive. Nesse contexto, a apresentação da própria vida cumpre a função de defender interesses pessoais em questões forenses e políticas, e o ambiente do tribunal, por exemplo, situa a narrativa em uma matriz mnemônica coletiva em que essa é colocada em relação mais próxima com a audiência do relato.

O que se observa na Grécia Clássica é que a autobiografia tem lugar apenas em ocasiões específicas, e contar a história da própria vida nunca figura como um fim em si próprio nesse meio, mas aparece apenas condicionado por alguma outra finalidade externa ao autor. Acerca da necessidade de um motivo externo para o discurso autobiográfico na Grécia, Most escreve:

A narrativa autobiográfica da Grécia Clássica nasce da situação de uma necessidade real ou iminente: a confissão do orador é torcida de seus lábios em um momento de forte compulsão, de uma defeituosidade radical da trajetória que sua ação toma no mundo. Os gregos da época clássica parecem sentir que há algo errado com o modo autobiográfico do discurso: apenas uma necessidade drástica pode redimi-lo. (1989, p.127, tradução nossa).

¹⁰ “Μέλλων δὲ τοῦ τ’ιδίου βίου παντός, ὥς ἔοικε, λόγον διδόναι τήμερον καὶ τῶν κοινῇ πεπολιτευμένων, (...)”. Note-se a repetição das expressões παντός τοῦ βίου, “a vida inteira”, e λόγον διδόναι, “dar um relato”, indicando a convencionalidade desses procedimentos autodiegéticos nesses contextos.

¹¹ Há que se notar que Misch (1950) reconhece textos anteriores como o *Discurso da Coroa* de Demóstenes, acima mencionado, como obras autobiográficas, contudo ainda não pertencentes a um “território autêntico da autobiografia”, que no seu entendimento compreende a autobiografia espiritual esboçada por Marco Aurélio e depois amplamente praticada no Cristianismo.

Most sugere que por alguma restrição cultural os discursos autobiográficos na Grécia Clássica se limitam a lamentos sobre os próprios infortúnios ou defesas perante ataques e difamações. Ele ainda argumenta que a atenção prioritária dos estudiosos à relação entre a autobiografia e o “eu” acaba por negligenciar as condições sociais específicas em que essas narrativas se dão.

A circunscrição dos relatos de si na sociedade ateniense a essas situações retóricas evidencia outro aspecto importante a se notar nessas autobiografias: elas são, antes de tudo, performances retóricas. Assim sendo, a validação de tais relatos como representações autênticas da vida de quem os fala depende fortemente do convencimento do público de que esses relatos são verdadeiros. Trata-se fundamentalmente da mesma situação do pacto autobiográfico lejeuniano: o autor/orador se compromete a falar a verdade sobre si, e cabe ao leitor/ouvinte examinar se aquele cumpre com sua promessa. Porém, a “história da personalidade” presente na definição de Lejeune perde aqui sua relevância, visto que aquilo que se conta da própria vida nessas obras diz respeito a aspectos públicos da vida, atos e hábitos, e não propriamente à formação da personalidade do autobiógrafo.

A dimensão retórica dessa narrativa autodiegética também viabiliza que se avalie a realização de tal pacto conforme as técnicas da retórica. Em sua *Retórica*, Aristóteles reconhece três espécies de provas persuasivas técnicas, isto é, próprias da arte retórica: as relativas ao caráter (ἦθος) do orador, as relativas à disposição (πάθος) do público e as relativas ao próprio discurso (λόγος)¹². Segundo Aristóteles, persuadir pelo caráter é proferir o discurso de maneira a criar a impressão de que o orador é digno de fé, sendo importante que tal confiança resulte do próprio discurso e não de uma opinião prévia. Ele ainda reconhece o caráter probabilístico desse tipo de recurso persuasivo, assinalando que é sobretudo nas coisas das quais não temos conhecimento exato que somos mais inclinados a acreditar em pessoas honestas. No caso do relato autodiegético, a relação entre *ēthos* e *lógos* se torna ainda mais forte, pois a personalidade do orador, que é inferida de seu caráter, constitui o próprio objeto do discurso, e uma vez que retoricamente esse caráter deve ser sobretudo discursivamente construído, a performance do orador assume uma importância central para a efetividade de seu relato. Deste modo, o “eu autobiográfico” nessas obras deve ser interpretado como o produto de uma etopeia, em que a

¹² *Retórica*, 1356a. A contraposição aristotélica entre ἄτεχνοι πίστεις e ἐντεχνοι πίστεις pode ser traduzida tanto por *provas não técnicas* e *provas técnicas* quanto por *provas inartísticas* e *provas artísticas*.

narrativa frequentemente atende a intenções muito específicas da situação retórica em que ela se insere.

Uma obra importante na discussão da autobiografia antiga é a *Apologia de Sócrates* escrita por Platão. Esta obra consiste em uma ficcionalização do discurso que Sócrates teria proferido na ocasião de seu julgamento em Atenas, se defendendo das acusações de impiedade movidas contra ele. Uma vez que o Sócrates da *Apologia* é um personagem platônico e não o próprio autor, não se pode assumir esse texto como uma autobiografia de fato. No entanto, é inegável sua afinidade com o gênero autobiográfico de então, e até mesmo sua influência sobre este¹³. Em seu discurso, Sócrates relata o oráculo de Delfos a seu respeito (20e-21b), e sua vida subsequente para testar o oráculo, examinando se haveria alguém mais sábio que ele, e atraindo sobre si a hostilidade daqueles que se supunham sábios mas não o eram (21c-23e). Além disso, ele informa sobre episódios de sua vida como as campanhas militares em que participou (28e). Portanto, pode-se depreender da obra uma certa documentalidade acerca da vida do Sócrates real, que ao ser apresentada na voz de um Sócrates ficcional assume as aparências de uma autobiografia¹⁴.

Contudo, tratar da representação de Sócrates evoca naturalmente a “questão socrática”: dentre as diferentes figurações de Sócrates por seus contemporâneos, qual melhor corresponderia ao Sócrates histórico? As dificuldades aumentam dado que na época em que esses relatos foram escritos, eles não operavam segundo as categorias modernas de distinção entre precisão histórica e licença poética. Tendo isso em vista, a interpretação de qual teria sido a personalidade do Sócrates histórico depende de uma avaliação de três fontes primárias substanciais: as representações de Aristófanes, Xenofonte e Platão.

Aristófanes retrata o filósofo como personagem em sua comédia *As Nuvens*. Na peça, o filósofo é apresentado à frente de um “Pensatório” onde ele ensinaria a estudar a natureza e técnicas argumentativas. A imagem de Sócrates é atacada à medida que o comediógrafo o apresenta desprezando as divindades tradicionais e, o mais grave na peça, ensinando a enganar com sutilezas argumentativas para se livrar das dívidas. Ao fim, seu Sócrates é um amálgama de características de variados intelectuais do século V a.C., entre sofistas, oradores e filósofos

¹³ Misch (*op. cit.*, *apud* Kotzé, *op. cit.*), por exemplo, situa a *Apologia* como modelo da autobiografia espiritual posterior.

¹⁴ Xenofonte apresenta uma outra versão do discurso de defesa de Sócrates em suas *Memoráveis*. Esta obra e a *Apologia* são, nas palavras de Momigliano (*op. cit.*, p.59, tradução nossa) “esboços biográficos disfarçados de esboços autobiográficos” em que “a ficção está ancorada à verdade: a pseudo-autobiografia deve ser uma biografia verdadeira até certo ponto.”

naturalistas. Mesmo admitindo que sua figuração não correspondesse ao Sócrates histórico, a imagem do filósofo na peça foi significativa para sua má reputação entre os atenienses, sendo mencionada na *Apologia* platônica como a mais perigosa das calúnias.

Restariam, deste modo, os relatos de Platão e Xenofonte em suas respectivas obras. Platão compõe literariamente na forma do diálogo socrático, que remeteria ao Sócrates histórico pelo fato de este ministrar seus ensinamentos por meio de perguntas e respostas. Contudo, o quanto das ideias manifestadas pelo Sócrates platônico corresponderiam ao Sócrates histórico é incerto, sobretudo em contraste com as figurações socráticas por Xenofonte nas *Memoráveis*. Existe, de fato, um grau de concordância no retrato entre os dois escritores, mas, como já foi observado por comentadores, o Sócrates de Xenofonte se ocupa muito mais de conselhos práticos, e não se aprofunda nas discussões filosóficas tal qual o Sócrates de Platão¹⁵. Contra a precisão documental de Xenofonte pesa ainda o fato de ele ter se ausentado de Atenas anos antes do julgamento de Sócrates, fazendo com que muito de seu relato dependa de sua consulta às outras fontes socráticas às quais ele tinha acesso.

Diante da questão socrática, Kahn (1998) atenta para o fato de que, enquanto a figuração mais completa e detalhada de Sócrates é a feita por Platão, este veicula por seu mestre muitas de suas próprias ideias. Kahn ainda sustenta que a natureza dos escritos socráticos em geral é de uma ficção imaginativa, inviabilizando uma interpretação desses textos como documentos históricos precisos. Contudo, o autor concorda em atribuir à *Apologia* em particular um caráter documental. O principal argumento a esse favor é a situação em que a obra se insere: Platão escreve sua versão de um julgamento que ele testemunhara pessoalmente, bem como vários de seus contemporâneos, de modo que seu retrato não seria convincente se ele reinventasse substancialmente o episódio. Obviamente, era uma prática comum na oratória judicial da época que os discursos proferidos nos tribunais fossem revisados e adaptados em sua publicação escrita, assumindo uma forma mais bem estruturada, e certamente há uma intervenção de elaboração platônica na defesa de Sócrates, ainda assim, é presumível que o substancial dessa defesa esteja preservado na obra. Assim, pela necessidade de defender a memória de seu mestre e demonstrar a injustiça da condenação no julgamento deste, Platão se atém a uma representação que seria reconhecível como autêntica, permitindo que se tome a *Apologia* como um texto aproximadamente histórico¹⁶.

¹⁵ A esse respeito, recomendo a consulta do artigo referente a Sócrates na Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/socrates/index.html#SocProWhoWasSocRea>

¹⁶ Cf. Kahn, *op. cit.*, p. 88-89.

A própria singularidade da personalidade de Sócrates é digna de atenção. A literatura socrática de Platão e Xenofonte permite reconhecer no retrato de Sócrates um indivíduo¹⁷, mais do que um homem público. A diferença de Sócrates para com os homens de seu tempo se evidencia na fala de Alcibiades no *Banquete* (221c-d). Nessa passagem, ele fala em dois tipos de grandes homens: o tipo do “grande general nobre e corajoso”, que teria como paradigma homérico Aquiles e como representante contemporâneo Brásidas e o do “homem de Estado eloquente e precavido”, tal qual Nestor na antiguidade heroica e Péricles na sua história recente. Por ser um homem notável que não se enquadrava em nenhuma das duas classes, Sócrates constituía um tipo novo de sujeito, alguém que Platão fará falar de si mesmo da *Apologia*:

não tenho nenhum cuidado com aquilo de que a maioria das pessoas cuida, negócios de dinheiro, administração de bens, cargos de estratégia, sucessos oratórios em público, magistraturas, coalizões, facções políticas. Engajei-me não nesta via... mas naquela onde, a cada um dos senhores em particular, eu farei o maior bem tentando persuadi-lo de se preocupar menos com o que tem do que com o que é, para tornar-se tão excelente e razoável quanto possível. (*Apologia*, 36 b, apud HADOT, 2014)

Ao negar tomar parte em qualquer carreira pública, Sócrates mostra como, à diferença dos demais cidadãos da *pólis*, sua contribuição aos demais não está em sua atividade pública, mas sim em sua ocupação particular. Nesse âmbito, a singularidade da personalidade de Sócrates se dá em sua vida privada, portanto em sua individualidade, e sua ocupação está justamente no melhoramento de seus próximos enquanto indivíduos. Portanto, a personalidade de Sócrates constitui uma notável exceção em comparação com a de seus contemporâneos. No entanto, para poder falar de seu modo de vida, a única modalidade discursiva disponível na sociedade ateniense era o discurso apologético. Assim, o discurso socrático na *Apologia* deve partir das convenções do próprio gênero discursivo e em certo sentido extrapolá-las para apresentar adequadamente sua singularidade enquanto indivíduo perante o público ateniense. Essa extrapolação da finalidade apologética se reflete na renúncia de Sócrates do propósito de convencer sua audiência imediata de sua inocência: seu compromisso de passar a vida filosofando se sobrepõe a sua preocupação com a sua reputação.

Como vimos, o principal impedimento a considerarmos a *Apologia* uma autobiografia propriamente dita é a ficcionalidade do “eu” por detrás da narração. A partir de reflexões da narratologia pós-clássica, Kotzé (2015) observa que mesmo na autobiografia “factual” existe algum grau de criação ficcional no eu-narrador, o que justificaria que se fale não em uma

¹⁷ Na formulação de Pierre Hadot (2014, p.108): “Poder-se-ia dizer que Sócrates é o primeiro indivíduo da história do pensamento ocidental.”

dicotomia entre o ficcional e o factual, mas sim em uma gradação de ficcionalidade. É uma consideração de especial pertinência uma vez que mesmo uma autobiografia “factual” como a de Isócrates se apresenta na forma de uma ficção judicial. Para Kotzé, o julgamento da factualidade dessas obras por parte do público também está associado ao propósito comunicativo dessas obras. Nesse sentido, a autora propõe a centralidade da narrativa estendida em primeira pessoa na definição de autobiografia em lugar da identidade entre autor, narrador e protagonista. Como resultado, ela define do seguinte modo o escopo de escritos autobiográficos que são objeto de seu estudo: exemplos de narrativa extensa em prosa em primeira pessoa, onde é relatada uma série de eventos da vida do narrador em primeira pessoa (que não é necessariamente o autor), e onde isso constitui o foco primário e a maior parte dos conteúdos da obra literária¹⁸. Tal redefinição permitiria a inclusão da *Apologia* no gênero, o que na opinião da autora contribuiria para a avaliação da intertextualidade entre o texto platônico e outras obras autodieéticas da antiguidade.

A solução adotada por Kotzé, portanto, adota um critério puramente intratextual de autobiografia, que permite desconsiderar o referente autoral da voz narrativa. Por esta abordagem, também é possível incluir a *Sétima Carta* de Platão em um corpus autobiográfico independentemente de sua autoria ser autêntica ou espúria. Com sua definição, a autora consegue circunscrever três exemplos de autobiografia no século IV a.C.: a *Apologia de Sócrates*, a *Sétima Carta* e a *Antidose*. Por outro lado, o critério de foco narrativo nas informações sobre a vida do narrador leva Kotzé a deixar de fora de seu escopo o *Discurso da Coroa*, de Demóstenes. Contudo, o caráter factual do julgamento e da apologia de Demóstenes oferece um importante termo de comparação para as ficcionalizações de discursos jurídicos compostas por Platão e Isócrates, além de constituir, como já discutido, um notável exemplar das manifestações autobiográficas de seu período, de modo que é mais significativo, sobretudo da perspectiva do presente trabalho, uma concepção de autobiografia antiga, ou mais especificamente da Grécia Clássica, capaz de abarcar tanto a obra de Demóstenes quanto a *Antidose*.

Para formalizar a autobiografia antiga, é preciso ter em mente os elementos que a compõem e foram elencados até aqui. Inicialmente o que se nota, ao menos na Grécia Clássica, é em geral uma motivação apologética nessas obras, mas sem uma história de formação da personalidade que se constataria na autobiografia moderna. Por isso, ao menos o tom

¹⁸ Kotzé *op. cit.*, p.44.

apologético pode ser estabelecido como constitutivo deste gênero literário na antiguidade. Consequentemente, não é de se estranhar que mesmo o relato sobre a própria vida eventualmente saia de foco nessas obras, como é o caso da *Oração da Coroa*, conforme observado por Kotzé, uma vez que a narrativa autobiográfica se alterna com outros interesses do autor pertinentes à ocasião retórica. Portanto, compreendemos aqui por autobiografia na Grécia Clássica as narrativas apologéticas em que o autor apresenta uma retrospectiva sinóptica de sua vida e carreira. Evidentemente obras homodieéticas como a *Apologia de Sócrates* guardam fortes afinidades com o gênero, e mesmo não sendo a rigor uma autobiografia, a discussão dessa obra platônica continua funcional para uma compreensão mais ampla das narrativas sobre si mesmo que lhe foram contemporâneas. Assim estabelecida a presente definição desse gênero literário, passamos ao estudo da caracterização autobiográfica da *Antídose*.

1.3 A ANTÍDOSE ENQUANTO AUTOBIOGRAFIA

O caráter autobiográfico da *Antídose* é evidenciado na intenção de Isócrates ao escrever o discurso. No prólogo, ele discute os danos à sua reputação causados pela disputa judicial que ele perdera, e como ele poderia restaurá-la:

(6) ἡσθημένος δ' ὥσπερ εἶπον πλείους ὄντας ὧν φόβην τοὺς οὐκ ὀρθῶς περί μου γινώσκοντας, ἐνεθυμούμην πῶς ἂν δηλώσαιμι καὶ τούτοις καὶ τοῖς ἐπιγιγνομένοις καὶ τὸν τρόπον ὃν ἔχω καὶ τὸν βίον ὃν ζῶ καὶ τὴν παιδείαν περὶ ἣν διατρίβω, καὶ μὴ περιίδοιμι περὶ τῶν τοιούτων ἄκριτον ἑμαυτὸν ὄντα, μὴδ' ἐπὶ τοῖς βλασφημεῖν εἰθισμένοις ὥσπερ νῦν γενόμενον. (7) σκοπούμενος οὖν εὗρισκον οὐδαμῶς ἂν ἄλλως τοῦτο διαπραξόμενος, πλὴν εἰ γραφείη λόγος ὥσπερ εἰκὼν τῆς ἐμῆς διανοίας καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐμοὶ βεβιωμένων: διὰ τούτου γὰρ ἤλπιζον καὶ τὰ περὶ ἐμὲ μάλιστα γνωσθήσεσθαι, καὶ τὸν αὐτὸν τοῦτον μνημεῖόν μου καταλειφθήσεσθαι πολὺ κάλλιον τῶν χαλκῶν ἀναθημάτων. (8) εἰ μὲν οὖν ἐπαινεῖν ἑμαυτὸν ἐπιχειροίην, ἐώρων οὔτε περιλαβεῖν ἅπαντα περὶ ὧν διελθεῖν προηρούμην οἷός τε γενησόμενος, οὔτ' ἐπιχαρίτως οὐδ' ἀνεπιφθόνως εἰπεῖν περὶ αὐτῶν δυνησόμενος: εἰ δ' ὑποθείμην ἀγῶνα μὲν καὶ κίνδυνόν τινα περὶ ἐμὲ γινόμενον, συκοφάντην δ' ὄντα τὸν γεγραμμένον καὶ τὸν πράγματά μοι παρέχοντα, κάκεῖνον μὲν ταῖς διαβολαῖς χρώμενον ταῖς ἐπὶ τῆς ἀντιδόσεως ῥηθείσαις, ἑμαυτὸν δ' ἐν ἀπολογίᾳ σχήματι τοὺς λόγους ποιοῦμενον, οὔτως ἂν ἐκγενέσθαι μοι μάλιστα διαλεχθῆναι περὶ πάντων ὧν τυγχάνω βουλόμενος.

(6) Tendo percebido, como eu disse, serem mais do que eu supunha os que não conheciam ao certo minha ocupação, pensei em como poderia mostrar a estes e aos que virão depois os costumes que eu tenho, a vida que eu vivo e a educação sobre a qual me ocupo, e no que faria para não deixar que eu fique sem o devido julgamento a esse respeito, nem mesmo pelos que são acostumados a caluniar, como aconteceu dessa vez. (7) Examinando então, eu não encontrava nenhum outro modo de realizar isso a não ser que eu escrevesse um discurso como imagem de meu pensamento e de minhas vivências; pois por meio deste eu esperava que fossem conhecidas as minhas ideias e que esse discurso fosse deixado como um monumento muito mais belo que o bronze. Se eu tentasse me elogiar, eu me veria impossibilitado de abarcar tudo acerca do que eu preferiria falar, bem como incapaz de falar de modo agradável e

irrepreensível a esse respeito. Se eu supusesse uma disputa e um perigo contra mim, havendo um delator me acusando e me trazendo a julgamento, e se ele usasse os enganos ditos na ocasião da antídose e eu fizesse o discurso na forma de defesa, assim me seria possível falar de tudo o que eu quero. (*Antídose*, 6-8)

Nessa passagem, Isócrates manifesta uma intenção autoral de escrever um discurso para retratar sua própria vida e suas ideias, assumindo um compromisso de esclarecer a verdade acerca de si. Pode-se estender para cá a ideia de pacto autobiográfico, tal qual entendida por Lejeune. Embora ele não escreva seu nome explicitamente no texto, ele faz uso da autocitação, inserindo no texto extensas passagens de seus discursos anteriores, além de mencionar nominalmente alguns de seus discípulos. Essas informações seriam suficientes para um leitor ou ouvinte da época localizar o referente da primeira pessoa do discurso em Isócrates. As obras anteriores do orador presentes na *Antídose* constroem textualmente um espaço autobiográfico cuja função não se restringe a garantir a refencialidade do narrador no autor, mas abarca também a caracterização deste, atribuindo-lhe a mesma reputação que se infere destas outras obras. Aqui se identifica na *Antídose* outro aspecto recorrente nas autobiografias de escritores: suas obras anteriores não-autobiográficas garantem um denominador comum, que auxilia na interpretação dessa mesma obra¹⁹.

Além de um pacto autobiográfico, nessa mesma passagem da obra o autor anuncia um pacto ficcional, em que ele supõe um acusador o caluniando e o trazendo a julgamento. Assim sendo, ele estabelece dois compromissos autorais na abertura de seu discurso: um de veracidade no que diz respeito à sua própria vida e sua ocupação, outro de ficcionalidade referente à encenação de um julgamento no qual ele há de se defender. A partir da base ficcional firmada ele configura uma ocasião apropriada para o relato de sua vida em modo apologético. Aqui nota-se, portanto, mais uma instância da pervasividade mútua já aludida teoricamente entre a autobiografia e a autoficção, turvando as fronteiras entre o verdadeiro e o ficcional na narrativa. Mais do que isso, Isócrates não só conscientemente, mas também explicitamente articula ambas para que uma opere sobre a outra, e o efeito particular por ele obtido é justamente tornar oportuno seu discurso sobre si mesmo.

Nessa mesma passagem do prólogo, ainda é pertinente atentar para a inviabilidade constatada pelo orador de escrever o discurso sobre sua própria vida na forma de um elogio de

¹⁹ “[O autor] extrai sua realidade da lista de suas primeiras obras, frequentemente presente no próprio livro” (LEJEUNE, *op. cit.*, p.27)

si mesmo. A impossibilidade de abarcar em um elogio a pluralidade de temas que ele pretende abordar em seu discurso é um indicativo das regras codificadas para os gêneros discursivos da época. A repreensão por parte do auditório que resultaria de tal procedimento evidencia também os códigos de recepção com os quais o orador precisa trabalhar para obter do público a receptividade esperada. Restrições da mesma espécie são observadas por Demóstenes no seu *Discurso da Coroa* quando ele discorre acerca das dificuldades de falar em defesa própria, afirmando que existe na natureza humana uma tendência a “escutar com prazer os insultos e as acusações, mas odiar os que elogiam a si mesmos” (*De corona*, 3, tradução nossa). Ambos autores apontam como explicação para tal inadequação do elogio a inveja que esse procedimento suscitaria.

É importante notar como a inveja opera como um limitador discursivo, conforme as alegações dos oradores em suas respectivas defesas. Segundo Gray (2011), nesse tipo de autobiografia o tema da inveja constitui um *tópos*. Most (1989) também destaca o papel do ressentimento na sociedade grega de então, desde o *phthónos* dos deuses que puniria a *hýbris* da arrogância humana até o *phthónos* dos próprios gregos. Há que se lembrar a ideia contida no adágio atribuído a Sólon, de que não se pode afirmar que um homem é feliz antes de sua morte, pois é possível suceder a esse um infortúnio que lhe resulte em um fim miserável. Além disso, Most menciona o jambo, a comédia e mesmo os processos judiciais como mecanismos sociais não só sancionados, mas até apreciados para a invectiva contra outros cidadãos, como meios para reduzir o valor dos feitos e conquistas destes. Como resultado, o auditório grego tinha maior predisposição aos discursos de ataque do que de elogio, impondo a necessidade de uma série de complexas estratégias retóricas para quem quisesse fazer um discurso laudatório a alguém sem atrair a hostilidade do público. Demóstenes, na citação acima, faz alusão precisamente a essa predisposição hostil por parte do auditório. Após a leitura da acusação na *Antídose*, o papel da inveja no auditório também é assinalado por Isócrates, quando este discorre sobre como a simples suscitação da inveja predis põe os juízes desfavoravelmente aos acusados:

τοῦτον δὲ τὸν τρόπον πεποιήται τὴν κατηγορίαν, ἡγούμενος ἐκ μὲν ὧν καταλαζονεύεται περὶ μου καὶ τοῦ πλούτου καὶ τοῦ πλήθους τῶν μαθητῶν φθόνον ἅπασιν τοῖς ἀκούουσιν ἐμποιήσιν, ἐκ δὲ τῆς περὶ τὰ δικαστήρια πραγματείας εἰς ὀργὴν καὶ μῖσος ὑμᾶς καταστήσειν: ἅπερ ὅταν πάθωσιν οἱ κρίνοντες, χαλεπώτατοι τοῖς ἀγωνιζομένοις εἰσίν.

Deste modo fez a acusação, julgando que em seus exageros sobre minha riqueza e número de discípulos causaria *inveja* em todos os ouvintes, e da ação no tribunal levaria todos vocês à fúria e ao ódio; quando os juízes sentem isso, são os mais severos aos litigantes. (*Antídose*, 31, grifos nossos).

Portanto, o orador traz à tona esse receio da inveja dos juízes para o apologista, que obstaria o autoelogio. Contudo, ele mesmo se coloca na posição de provocar essa inveja quando, ao final do primeiro proêmio ele afirma “querer mostrar a verdade sobre mim, e aos que ignoram fazer saber, e aos que invejam afligir ainda mais por essa doença, pois este é o maior castigo que posso lhes infligir” (*Antídose*, 13). Ao se mostrar disposto a enfrentar a inveja de parte de seu auditório, Isócrates dá mostra de que não vê esta como um impedimento ao elogio de si mesmo. Por outro lado, ele joga dentro das regras discursivas vigentes para tal autoelogio, constituindo-o a partir de sua defesa, e com isso evitando incorrer em práticas que seriam prontamente reprovadas por seu público. Aliás, em seu estudo sobre as estratégias de autoapresentação de Isócrates em seus discursos, Veteikis (2014) constata que o escritor em geral adota estratégias indiretas de autoelogio por meio da autodefesa. Veteikis ainda constata que a estratégia discursiva mais frequente de autodefesa na *Antídose* é justamente a de reforçar seu caráter, isto é, desvencilhar-se das acusações alegando sua própria decência.

De modo geral, o que se nota é que o gênero discursivo adotado na *Antídose* aparece condicionado tanto pelos conteúdos a serem abarcados quanto pela postura do público, e o expediente da ficção judicial para formar a ocasião discursiva adequada constitui mais um indício da circunscrição dos relatos sobre o próprio modo de vida aos discursos apologéticos. Essas afirmações na obra reconhecem, portanto, o papel da forma como um orador apresenta a si mesmo sobre a receptividade do auditório, papel esse que também é comentado por Aristóteles na *Retórica*:

Muito conta para a persuasão, sobretudo nas deliberações e, naturalmente, nos processos judiciais, a forma como o orador se apresenta e como dá a entender suas disposições aos ouvintes, fazendo com que, da parte destes, também haja um determinado estado de espírito em relação ao orador. A forma como o orador se apresenta é mais útil nos atos deliberativos, mas predispor o auditório de uma determinada maneira é mais vantajoso nos processos judiciais. (*Retórica*, 1377b, tradução de Manuel Alexandre Junior).

Aristóteles destaca a importância da autoapresentação de um orador em contextos tanto deliberativos quanto judiciais, conforme sua tripartição da retórica nos gêneros deliberativo, judicial e epidíctico²⁰. Cabe notar que esses gêneros não são mutuamente excludentes na retórica antiga, verificando-se muitas vezes elementos típicos de cada um deles em um mesmo discurso²¹. Em particular na *Antídose* nota-se uma articulação precisamente dos gêneros

²⁰ *Ret.* 1358b.

²¹ A tripartição de Aristóteles se consagrou na tecnicização subsequente da Retórica, contudo em seu tempo ainda era apenas uma tentativa de sistematização de distinções que, embora eventualmente fossem intuitivamente

judicial, por conta da própria ambientação ficcional de um julgamento, e deliberativo, à medida que Isócrates defende a utilidade cívica da filosofia por ele professada e recomenda a dedicação a esta.

A partir de um proêmio metaliterário em que o orador assinala o caráter escrito de sua composição, se segue propriamente o discurso apologético em que ele caracteriza a si mesmo discorrendo sobre sua vida e carreira de educador. A análise dessa figuração autobiográfica na *Antidose* deve ter em mente a circunstância retórica que condiciona essa narrativa autodiegética, bem como os interesses que tal relato visa cumprir. As informações sobre si que Isócrates traz a seu discurso servem nele como estratégias de defesa da sua imagem pública, e com isso os aspectos de sua vida a serem realçados são consequência do escopo dessa apologia, de modo que o esboço autobiográfico resultante se torna indissociável da intencionalidade por detrás da composição da obra.

Um dos parâmetros da etopeia do orador que Aristóteles reconhece em sua *Retórica* é a idade, e o filósofo identifica traços comuns do caráter de cada fase da vida, entre a juventude, o auge da vida, e a velhice²². Na *Antidose*, Isócrates reconhece o papel da idade na etopeia quando informa que compôs seu discurso “não no auge da idade, mas tendo oitenta e dois anos” e justificando que “por isso é preciso me desculpar se o discurso parecer mais débil que os que eu publiquei em outros tempos” (*Antidose*, 9). Assim, a idade constitui no discurso não apenas uma informação autobiográfica mas também um elemento de *captatio benevolentiae*, portanto, uma estratégia retórica de atribuir ao declínio das capacidades individuais, naturais do envelhecimento, os eventuais defeitos de sua obra²³.

Particularmente de nosso interesse é a influência que a *Apologia* teve sobre Isócrates ao compor sua *Antidose*. O intertexto que o orador estabelece entre seu discurso e a obra platônica é patente e já foi amplamente comentado²⁴. Isócrates figura a si mesmo, à semelhança de

reconhecidas pelos oradores anteriores, nem sempre eram observadas por eles, Isócrates inclusive. A esse respeito, Rego (2010, p.8) afirma: “a sistematização aristotélica é extremamente valiosa, [...], todavia pode ser especialmente confusa se aplicada à oratória mais antiga, e sobretudo se usada para lançar alguma luz aos trabalhos de Isócrates”.

²²Ret. 1388b-1390b.

²³ De modo muito semelhante, Isócrates escreve em *Evágoras* 73:

τῶν μὲν οὖν εἰς Εὐαγόραν πολλὰ μὲν οἶμαι παραλιπεῖν: ὑστερίζω γὰρ τῆς ἀκμῆς τῆς ἐμαντοῦ, μεθ’ ἧς ἀκριβέστερον καὶ φιλοπονώτερον ἐξεργασάμην ἂν τὸν ἔπαινον τοῦτον: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ νῦν, ὅσον κατὰ τὴν ἐμὴν δύναμιν, οὐκ ἀνεγκωμίαστός ἐστιν.

“Então, daquilo que concerne a Evágoras, considero ter deixado muitas coisas de lado; de fato careço do auge de minhas forças, com o qual eu elaboraria com mais exatidão e empenho esse louvor; contudo mesmo agora, na medida de minhas forças, ele não está desprovido de um encômio.”

²⁴ Para uma discussão mais detalhada dessa intertextualidade remeto a Vasold (1898).

Sócrates, caluniado pelos cidadãos em razão de seu ofício a ponto de ser formalmente acusado e trazido a julgamento. Até mesmo as acusações se repetem: tornar mais fortes os discursos mais fracos (*Apologia*, 18b e 23d; *Antidose*, 15) e corromper os mais jovens (*Apologia*, 23c e 24b; *Antidose*, 30). Contudo a acusação de impiedade, mais propriamente, de “não crer nos deuses” (*Apologia* 23d), que desempenha um importante papel na *Apologia*, está ausente na *Antidose*. Ambos fazem alusão à sua velhice e inexperiência na prática do discurso forense (*Apologia* 17c; *Antidose* 26). Além da alegada inexperiência com os discursos de tribunal, nas duas obras os apologistas falam de questões mais amplas que sua mera defesa judicial tendo em vista ensinar seu auditório. O resultado deste forte intertexto que Isócrates cria com a obra platônica é claramente uma emulação da personalidade de Sócrates pela sua própria.

As motivações de Isócrates ao se colocar como uma espécie de Sócrates em julgamento são variadas e complexas, e para entendê-las, é preciso ter em mente o papel que Sócrates ocupava no imaginário ateniense desde então. Desde sua condenação, ele passou a exercer o papel de um mártir, injustiçado em sua fidelidade à filosofia e em sua busca pela verdade, e os socráticos, sobretudo na Academia de Platão, colocavam esta imagem como um distintivo de dignitário de sua posição contestadora do regime democrático. O simples fato de Platão figurar o martírio socrático para conferir uma superioridade moral a sua escola já serviria de explicação para a opção de Isócrates, seu rival, de reperformar a apologia, como estratégia de rearticulá-la como uma propaganda de sua própria *paideia*. Ao realizar tal reperformance, Isócrates também subverte o heroísmo de Sócrates, pois enquanto este, em um gesto de orgulho, se coloca na posição de quem é incapaz de persuadir falando a verdade, aquele preserva a confiança de convencer seu auditório fictício a mudar de opinião²⁵. Além disso, o julgamento real em que Isócrates foi derrotado era inadequado para ele contextualizar um discurso que atendessem a seus propósitos por dois motivos: a própria derrota, que acabaria por enfraquecer a força de seu discurso, e a relativa trivialidade da questão. Deste modo, o símbolo socrático se oferecia ao orador também como recurso aumentativo para conferir maior dignidade a suas palavras.

É de se estranhar a princípio que Isócrates negue ter experiência na oratória forense, sendo que, segundo as principais fontes biográficas, antes de fundar sua escola ele teria atuado como logógrafo, por outro lado a sua inexperiência é também reconhecida por Aristóteles ao descrever o procedimento laudatório do orador²⁶. Isso se reflete também na configuração da

²⁵ Cf. Josiah Ober, “I, Socrates... The Performative Audacity of Isocrates’ *Antidosis*”. In: Poulakos e Depew (2004).

²⁶ *Retórica*, 1368a.

ficção judicial do discurso. Bonner (1929) considera Isócrates muito inferior a Platão na técnica forense e como um artista literário em geral, observando que na *Antídose* a defesa contra uma acusação criminal imaginária serve meramente como um meio de publicidade e que o orador facilmente renuncia a qualquer tentativa sistemática de preservar a ficção de sua premissa. Os comentários tanto de Aristóteles quanto de Bonner ilustram um polo interpretativo que, em concordância com as alegações do próprio Isócrates, veem neste uma deficiência literária. Porém, há que se ter em mente a performatividade dessas alegações do orador, e o resultado delas em sua imagem em termos de etopeia discursiva, isto é, em termos do seu caráter tal qual este é construído nos discursos. Segundo Too (2008), era próprio do *establishment* moral e tradicional de então rejeitar a oratória pública das assembleias e dos tribunais, uma vez que a oratória no primeiro meio era vista como estratégia de ascensionismo social para novos políticos ambiciosos e demagogos, enquanto no segundo os litígios sugeriam uma irresponsabilidade cívica. Assim, as alegações de Isócrates de não ser visto entre assembleias e tribunais e não ser experiente na oratória de litígio podem ser entendidas como clichês pelos quais ele busca se alinhar com a aristocracia ateniense, constituindo assim um gesto performativo na *Antídose* em lugar de servir de um atestado de deficiência composicional. Esse desejo de Isócrates de demarcar sua superioridade contra os professores de oratória pública fica evidente quando ele afirma:

(38) τοὺς μὲν τοίνυν ἀπὸ τῶν συμβολαίων τῶν ὑμετέρων ζῶντας καὶ τῆς περὶ ταῦτα πραγματείας ἴδοιτ' ἂν μόνον οὐκ ἐν τοῖς δικαστηρίοις οἰκοῦντας, ἐμὲ δ' οὐδεὶς πώποθ' ἐώρακεν οὔτ' ἐν τοῖς συνεδρίοις οὔτε περὶ τὰς ἀνακρίσεις οὔτ' ἐπὶ τοῖς δικαστηρίοις οὔτε πρὸς τοῖς διαιτηταῖς, ἀλλ' οὕτως ἀπέχομαι τούτων ἀπάντων ὥς οὐδεὶς ἄλλος τῶν πολιτῶν. (39) ἔπειτ' ἐκείνους μὲν ἂν εὗροιτε παρ' ὑμῖν μόνοις χρηματίζεσθαι δυναμένους, εἰ δ' ἄλλοσέ ποί πλεῦσσιαν, ἐνδεεῖς ἂν ὄντας τῶν καθ' ἡμέραν, ἐμοὶ δὲ τὰς εὐπορίας, περὶ ὧν οὗτος μειζόνως εἶρηκεν, ἔξωθεν ἀπάσας γεγενημένας· ἔτι δὲ τοῖς μὲν πλησιάζοντας ἢ τοὺς ἐν κακοῖς αὐτοὺς ὄντας ἢ τοὺς ἑτέροις πράγματα παρέχειν βουλομένους, ἐμοὶ δὲ τοὺς πλείστην σχολὴν τῶν Ἑλλήνων ἄγοντας. (40) ἠκούσατε δὲ καὶ τοῦ κατηγόρου λέγοντος ὅτι παρὰ Νικοκλέους τοῦ Σαλαμινίου βασιλέως πολλὰς ἔλαβον καὶ μεγάλας δωρεάς. καίτοι τίني πιστὸν ὑμῶν ἐστὶν ὥς Νικοκλῆς ἔδωκέ μοι ταύτας, ἵνα δίκας μανθάνῃ λέγειν, ὃς καὶ τοῖς ἄλλοις περὶ τῶν ἀμφισβητουμένων ὥσπερ δεσπότης ἐδίκασεν; ὥστ' ἐξ ὧν αὐτὸς οὗτος εἶρηκε, ῥᾶδιον καταμαθεῖν ὅτι πόρρω τῶν πραγματειῶν εἰμι τῶν περὶ τὰ συμβόλαια γιγνομένων. (41) ἀλλὰ μὴν κάκεῖνο πᾶσι φανερόν ἐστιν ὅτι παμπληθεῖς εἰσιν οἱ παρασκευάζοντες τοὺς λόγους τοῖς ἐν τοῖς δικαστηρίοις ἀγωνιζομένοις. τούτων μὲν τοίνυν τοσοῦτων ὄντων οὐδεὶς πώποτε φανήσεται μαθητῶν ἡξιωμένος, ἐγὼ δὲ πλείους εἰληφώς, ὥς φησιν ὁ κατήγορος, ἢ σύμπαντες οἱ περὶ τὴν φιλοσοφίαν διατρίβοντες. καίτοι πῶς εἰκὸς τοὺς τοσοῦτον τοῖς ἐπιτηδεύμασιν ἀλλήλων ἀφεστῶτας περὶ τὰς αὐτὰς πράξεις ἡγεῖσθαι διατρίβειν;

(38) Certamente vocês poderiam ver os que vivem em função dos contratos privados de vocês e da ocupação com isso praticamente morando nos tribunais, porém a mim ninguém nunca viu nem nos conselhos, nem nas investigações nem nos tribunais junto aos juizes, mas me afasto disso tudo como nenhum outro cidadão. (39) Então vocês descobririam que esses homens são capazes de lucrar apenas entre vocês, e se eles navegassem para algum outro lugar ficariam em falta de seu modo de seu ganha-pão

diário, já da minha riqueza, sobre a qual este homem falou exageradamente, veio toda de fora. E ainda, com estes se envolvem aqueles que estão eles mesmos em má situação ou os que querem processar os outros, mas comigo os que têm a maior educação dos gregos. (40) Vocês escutaram o acusador falando que de Níocles, o rei de Salamina, obtive muitos grandes presentes. E acaso parece crível a alguém de vocês que Níocles os tenha dado a mim para que aprendesse a falar nos tribunais, logo ele que como um soberano julgava os outros? Assim, a partir do que o próprio Lisímaco falou, é fácil examinar o quão distante estou dos contratos privados. (41) De fato, também é evidente que são numerosos os que preparam discursos aos litigantes nos tribunais. Havendo tantos destes, nenhum nunca parecerá estimado por seus discípulos, enquanto eu tenho mais discípulos, como diz o acusador, do que todos os que se dedicam à filosofia. Então, de que modo seria razoável considerar que os que diferem tanto uns dos outros em seus hábitos se dediquem às mesmas práticas? (*Antídose*).

Nesta passagem, a intenção de Isócrates é demonstrar que seu ensino se distingue dos que ensinam discursos nos tribunais. As motivações para isso eram justamente as suspeitas morais que recaíam sobre os que professavam tal ensino, de que aquele que falasse bem seria capaz de enganar seu auditório e obter vantagens indevidas sobre os demais. Isócrates começa se dissociando destes pelos ambientes frequentados: enquanto os professores de oratória forense são frequentadores contumazes dos tribunais, ele nunca os frequentava, reforçando a sua alegação de inexperiência em discursos jurídicos. Em seguida ele menciona as diferentes fontes de riqueza deles: enquanto os outros a obtinham apenas na pólis, Isócrates obteve a sua no exterior. Com isso, ele pretende indicar que enquanto aos demais o lucro dependia do próprio sistema jurídico ateniense, com seus vícios inerentes de favorecer caluniadores, conforme o próprio orador já sugerira, ele não depende desse sistema para prosperar. Outro argumento são os seus discípulos e as motivações destes ao recorrer a seu ensino. Entre estes estariam os homens “de maior educação entre os gregos” e até mesmo um monarca, Níocles, que fora governante de Salamina no Chipre, do qual Isócrates fala que seria improvável que se tornasse seu discípulo para obter vantagens em litígios. Por fim, Isócrates compara seus discípulos, mais numerosos que os de todos os demais que professavam filosofia, com os dos professores de oratória jurídica, que não guardavam consideração de seus mestres por conta da própria natureza duvidosa do ensino por eles professado.

Afastando sua própria atividade do ambiente dos pleitos e litígios, o orador procura afirmar seu valor na utilidade cívica de sua educação e seus discursos. Como evidência disso, ele recorre justamente ao que podemos denominar seu espaço autobiográfico, elencando extensas passagens de três de seus discursos anteriores: o *Panegírico* (51-99), o *Discurso sobre a Paz* (25-56; 135-148) e seu discurso *A Níocles* (14-39). O *Panegírico* é um famoso discurso de Isócrates em que fundamentalmente celebra a grandeza de Atenas e propõe uma união pan-

helênica sob a hegemonia ateniense para uma guerra contra os persas. O *Discurso sobre a Paz*, ao comentar o então recente tratado de paz entre Atenas e seus aliados, aborda novamente a questão da união grega. Por fim, o discurso *A Nicocles* se diferencia dos anteriores em sua temática. Como o orador anteriormente mencionara, Nícocles fora rei de Salamina no Chipre e seu discípulo, e nesse discurso Isócrates elenca uma série de exortações ao governante acerca de sua conduta pessoal e das atividades administrativas de seu governo.

Em sua defesa na *Antidose*, Isócrates sustenta que seus discursos são indicativos de seu caráter. O orador apresenta o louvor de seu *Panegírico* a Atenas como um dos bons serviços prestados a pólis e, além disso, uma exortação à virtude para os mais jovens, à medida que ele discorre sobre os favores que a pólis teria prestado ao mundo grego. Com isso ele estabelece uma contra evidência à acusação de corromper a juventude, pois, como ele mesmo sustenta, ele está dirigindo os jovens à virtude e aos perigos em defesa da pólis. Do *Discurso sobre a Paz* Isócrates se anuncia outra vez como um conselheiro político e defensor da justiça, mostrando que ele também condena os malfeitores. Por meio desses dois discursos, escolhidos como representativos de sua atuação, Isócrates compõe seu *ēthos* como um cidadão prudente e íntegro, apreciador das virtudes e repreensor dos vícios. Ainda, por conta do encômio aos ancestrais no *Panegírico*, ele coloca sua própria imagem em relação com a tradição Ateniense, alinhando-se com as perspectivas mais conservadoras.

Com relação ao discurso *A Nicocles*, a situação é ligeiramente distinta. O orador mesmo reconhece que a natureza desse discurso é um pouco diferente da dos demais, tanto em sua temática quanto em seu estilo. Enquanto nas outras obras retomadas na *Antidose* prevalece a deliberação política relativa a Atenas e ao restante da Grécia, aqui temos uma série de recomendações a um monarca. Do ponto de vista da democracia ateniense, essa associação com um monarca poderia ser vista como problemática, sobretudo a alguém que se coloca na posição de um conselheiro da pólis. E Isócrates tem consciência disso ao descrever na *Antidose* sua relação com Nícocles. Como ele mesmo afirma antes de passar à leitura do discurso dirigido ao governante cipriota:

(70) φανήσομαι γὰρ πρὸς αὐτὸν ἐλευθέρως καὶ τῆς πόλεως ἀξίως διελεγμένος, καὶ οὐ τὸν ἐκείνου πλοῦτον οὐδὲ τὴν δύναμιν θεραπεύων ἀλλὰ τοῖς ἀρχομένοις ἐπαμύνων, καὶ παρασκευάζων καθ' ὅσον ἡδυνάμην τὴν πολιτείαν αὐτοῖς ὡς οἶόν τε πραοτάτην. ὅπου δὲ βασιλεῖ διαλεγόμενος ὑπὲρ τοῦ δήμου τοὺς λόγους ἐποιούμην, ἦπου τοῖς ἐν δημοκρατίᾳ πολιτευομένοις σφόδρ' ἂ παρακελευσαίμην τὸ πλῆθος θεραπεύειν. (71) ἐν μὲν οὖν τῇ προσιμίᾳ καὶ τοῖς πρώτοις λεγομένοις ἐπιτιμῶ ταῖς μοναρχίαις, ὅτι δέον αὐτοὺς τὴν φρόνησιν ἀσκεῖν μᾶλλον τῶν ἄλλων, οἱ δὲ χεῖρον παιδεύονται τῶν ἰδιωτῶν.

(70) Me mostrarei conversando com ele livremente e de maneira digna da cidade, e não lisonjeando a riqueza nem o poder dele, mas auxiliando seus governados e preparando o quanto podia a administração para eles da maneira mais civilizada possível. Quando conversei com o rei sobre o povo, fiz discursos que eu recomendaria muito que o público que vive em um governo democrático observasse. (71) No proêmio e nas primeiras palavras imponho às monarquias que é preciso que os reis exercitem a prudência, e que uns são menos instruídos que os cidadãos particulares. (*Antidose*).

Desse modo, a figuração que Isócrates estabelece de si mesmo é a de quem conversa como um democrata com o rei estrangeiro, sem se submeter a este ou lisonjeá-lo. Os conselhos dirigidos a Níocles seriam convenientes mesmo aos cidadãos de uma democracia, e a exortação visa indicar os limites da monarquia para fazer dela um governo civilizado (τὴν πολιτείαν αὐτοῖς ὥς οἷόν τε πραοτάτην). É importante assinalar aqui a ocorrência do adjetivo *πραός*, literalmente “suave”, ao se referir à monarquia, palavra que, em contexto político, o orador utiliza ainda no final da *Antidose* (300) para caracterizar a democracia ateniense. A figura do monarca ainda serve de ilustração da abrangência da carreira educacional de Isócrates, e ele aproveita para reafirmar seu compromisso com a pólis mesmo em sua atuação em outros contextos políticos, como evidência do valor cívico de sua carreira.

Na sequência de sua defesa, entre as seções 87 e 100, o orador passa a se referir a seus discípulos como testemunhas da integridade de seu ensino. Para tanto, ele alude à estima que estes tinham por ele e sua escola, bem como à retidão de caráter de todos eles, desafiando seu acusador imaginário a exibir algum deles que tivesse se tornado malfeitor. Ao mencionar os nomes de alguns de seus discípulos – Êunomo, Lisítides, Calipo, Onetor, Ânticles, Filônides, Filomelo e Carmântides – ele lembra que estes foram condecorados pela pólis com coroas de ouro, atestando para o valor de suas atuações cívicas. Nisso, sua escola se distinguiria uma vez mais daqueles que ensinavam oratória judicial, pois enquanto estes não poderiam garantir que seus alunos discípulos seriam justos e cidadãos valorosos, Isócrates pode contar com a boa reputação de seus alunos. A integridade e a atuação política destes serve mais uma vez na *Antidose* de evidência do valor cívico da escola isocrática e de seu papel ativo na deliberação política.

Na sequência, entre as seções 101 e 139, é reservada no discurso uma ampla seção dedicada a Timóteo, discípulo de Isócrates e importante político e general ateniense já falecido na época de composição da *Antidose*. Timóteo era filho do também general Cônnon, a quem o orador já elogiara ao longo de seu encômio a *Evágoras*, e foi um dos principais articuladores da Segunda Liga Marítima. Durante as rebeliões das cidades aliadas, Timóteo caíra em desgraça

ao ser acusado de ser o culpado pelas insurreições, e condenado a pagar uma grande quantia de dinheiro, e posteriormente, por não conseguir arcar com o valor da sentença, foi exilado na ilha de Quíos onde faleceu em 354 a.C. Isócrates afirma a necessidade de falar bem de Timóteo em razão da amizade de ambos, considerando que desfazer a reputação injusta de seu discípulo também seria uma defesa de si próprio. Deste modo, ele sustenta a pertinência de ancorar a defesa de Timóteo a seu discurso apologético, pois se ele fosse um cidadão qualquer tal defesa seria inadequada, mas enquanto professor e conselheiro o orador também é responsável pelos seus discípulos.

O que se nota é que se dá uma mudança de tom no discurso quando este começa a tratar de Timóteo, passando do apologético para o encomiástico. Após justificar sua digressão, Isócrates desenvolve um esboço biográfico do general ateniense, mencionando seus feitos e retratando seu caráter. O procedimento composicional é familiar ao autor, que já compusera outros encômios anteriormente. O elogio começa pelas cidades conquistadas pelo comandante, e o orador faz questão de acentuar o controle econômico e os gastos baixos de Timóteo nessas expedições. Tendo louvado suas ações, Isócrates passa à descrição do caráter de Timóteo. Ao contrário do que os atenienses costumavam estimar em um general, ele não era fisicamente vigoroso, contudo era prudente e capaz de comandar habilmente um exército. É de se notar que Isócrates afirma que Timóteo filosofava (ἐφιλοσόφει) ao descrever a deliberação deste na política externa, sendo que o próprio orador designava por filosofia seu ensino. Deste modo, estabelece-se um vínculo entre a doutrina do mestre e a conduta do discípulo.

Contudo, uma vez que Timóteo fora julgado por traição e condenado ao exílio, Isócrates sabe que o retrato virtuoso de seu discípulo, apresentado como injustiçado pelos seus concidadãos, poderia soar como uma acusação à pólis, e por isso faz questão de modalizar seu discurso avaliando que o próprio general, em alguma medida, fora responsável por seu declínio. Assim, segundo o educador, Timóteo “era tão inepto no trato com as pessoas quanto era talentoso em cuidar de suas atividades” (*Antídose*, 131). A partir desse contraste na personalidade do general ateniense, Isócrates ressalta que os feitos não são suficientes para constituir a reputação de alguém, pois esta depende também daquilo que publicamente se fala a respeito do indivíduo.

Ainda dentro dessa “apologia dentro da apologia”, se dá um considerável espelhamento de Isócrates em seu discípulo. Emergem da *Antídose* diversos paralelismos entre a situação de ambos: os dois têm suas contribuições à pólis desconsideradas enquanto são trazidos

injustamente a julgamento, e atuam em favor de uma proeminência ateniense em uma união pan-helênica²⁷. O retrato de Timóteo na seção 115 como alguém que não tinha um corpo rubusto mas que partilhava com os demais as funções cívicas evoca as alegações que o próprio Isócrates faz sobre si em outros textos alegando ter a voz fraca²⁸, mas ainda assim atuante na pólis. Segundo Isócrates, Timóteo utilizava os homens de físico robusto e os versados nos exércitos estrangeiros como capitães de suas tropas enquanto ele mesmo era habilidoso naquilo que cabe a um general saber²⁹, adiantando o preceito do educador acerca de o intelecto ser mais valioso e mais apto ao comando³⁰. Too (2008, p. 153) observa que, à medida que menciona as competências da liderança militar, Isócrates implicitamente traça paralelos com as habilidades exigidas na arte retórica. Assim, se espera tanto do general quanto do orador que ele seja *phrónimos*; ambos precisam analisar a situação, o general para saber quem são seus aliados e inimigos, o orador para encontrar as palavras e os tópicos adequados; e ambos precisam se valer bem de seus recursos. Portanto, os paralelos entre o professor e o general fazem de Timóteo um exemplo prático da *paideia* isocrática, complementando a caracterização do próprio professor.

Na sequência do encômio a Timóteo vem o episódio em que Isócrates conversa com um discípulo seu sobre seu discurso de defesa. Este episódio oferece um retrato das práticas da escola de Isócrates, em que seus discursos são lidos e discutidos pelos seus discípulos, em uma espécie de revisão do escritor antes de publicar sua obra. Mais do que isso, nessa parte da *Antidose* é levantada novamente a questão da inconveniência do autoelogio que o autor almejava fazer, como ele deixa claro ao afirmar:

ἐπειδὴ γὰρ ἀπήνεγκε τὴν γραφὴν, ἐσκόπουν περὶ αὐτῶν τούτων ὥσπερ ἂν ὁμῶν ἕκαστος, καὶ τὸν τε βίον τὸν ἑμαυτοῦ καὶ τὰς πράξεις ἐξήταζον, καὶ πλεῖστον χρόνον περὶ τὰς τοιαύτας διέτριβον ἐφ' αἷς ῥόμην ἐπαινέισθαί με προσήκειν. ἀκροώμενος δέ τις τῶν ἐπιτηδείων ἐτόλμησεν εἰπεῖν πρὸς με λόγον πάντων σχετλιώτατον, ὥς ἄξια μὲν εἶη τὰ λεγόμενα φιλοτιμίας, οὐ μὴν ἄλλ' αὐτός γε δεδιέναι ταῦτα μάλιστα, μὴ πολλοὺς λυπήσῃ τῶν ἀκούοντων.

Depois que Lisímaco fez a acusação, eu observava o assunto como cada um de vocês faria, e examinava minha própria vida e ações, e me ocupava mais tempo daquelas pelas quais eu considerava que seria conveniente eu receber elogios. Um dos meus discípulos, ao me escutar, ousou proferir para mim o discurso mais cruel de todos, falando que o que eu dizia era digno de estima, contudo ele mesmo temia que isso fosse afligir em grande medida os ouvintes. (*Antidose*, 141)

²⁷ Cf. Too, *op. cit.*, p. 145.

²⁸ Cf. Filipe, 81

²⁹ *Antidose*, 116-117

³⁰ Cf. *Infra*, p. 86.

A isso se segue o discurso direto do discípulo, que se inicia justamente tocando na questão da inveja. Habilmente, Isócrates põe nas palavras desse discípulo os elogios dirigidos à sua pessoa a partir da seção 144. O procedimento de auto-elogio é notado inclusive por Aristóteles, que menciona a estratégia do educador na *Antidose* de colocar as palavras a respeito de si mesmo no discurso de outra pessoa para contornar as inconveniências advindas do auto-elogio³¹. Essa fala se encerra em 149 justamente remetendo a dois grupos contrapostos que receberiam o discurso: os inteligentes e sensatos, que certamente seriam capazes de admirar Isócrates por suas virtudes; e os indivíduos que agem de modo inferior, que reagiriam com incômodo e pesar. Segundo Too (2008, p. 168), nessa caracterização também se insiste nas diferentes situações socioeconômicas dos membros do júri. Aqueles que seriam capazes de apreciação intelectual seriam justamente os indivíduos de melhor condição, enquanto os incomodados seriam aqueles menos abastados – Too interpreta a ocorrência do particípio *πράττοντες* como alusão ao fato de eles terem que trabalhar pelo seu próprio sustento.

Ao mesmo tempo que se coloca como útil para a pólis, Isócrates, na exposição que faz de sua vida, insiste em seu quietismo e em sua vida retirada, evocando o fato de não ter ocupado cargos públicos, quando afirma ter se colocado “à disposição da pólis para o serviço público e para fazer o previsto por lei”, mas sem almejar “ser designado a uma magistratura nem tomar aquilo que a pólis paga aos demais” (*Antidose*, 150). Tal como ele louvara a economia de Timóteo nos gastos de suas expedições, o orador retrata a si mesmo como alguém que, tendo consciência dos recursos que ele mesmo adquirira em sua carreira, se abstém dos lucros da pólis reconhecendo que não precisava deles (152). Assim como anteriormente no discurso ele dissociara sua carreira do ensino de oratória pública, ao alegar que ele evitou exercer cargos públicos e ganhar dinheiro da pólis ele insiste em se diferenciar da figura de um oportunista ou de um ascensionista social. Ainda assim, ele registra o fato, no discurso direto de seu discípulo, em uma seção que serve como uma estratégia de autoelogio, que tanto ele quanto seu filho por três vezes já haviam equipado trirremes e contribuído para os serviços públicos com mais do que o exigido por lei (145). Colocando-se como alguém que mesmo fora dos cargos públicos se dedica ao bem da pólis e se ocupa do bem comum aos gregos, Isócrates justifica seu modo de vida perante o auditório, que esperaria uma “prestação de contas pública” dessa vida. Mais do que isso, a intenção do autor da *Antidose* é fazer de sua própria carreira e sua *philosophía*

³¹ *Retórica*, 1418b

uma contribuição pública, em que os próprios discípulos de Isócrates, com suas distinções políticas, dão mostra do valor da deliberação por ele ensinada para o bem cívico.

Com relação a suas posses e seus ganhos, Isócrates também se defende, entendendo que isso provocava a inveja de alguns de seus concidadãos. Ao tocar no assunto, ele encontra ocasião de elaborar críticas à situação da pólis. Segundo o orador, em tempos anteriores, possuir riqueza era considerado digno de fama e estima, mas em seu tempo, graças à cobiça, isso se tornara perigoso, e ele mesmo fala hiperbolicamente que enriquecer se tornara mais terrível que cometer alguma injustiça (*Antidose*, 159-160). Sua intenção ao tocar no assunto fica clara quando ele prossegue:

(161) καὶ τί δεῖ λέγειν περὶ τῶν κοινῶν; αὐτὸς γὰρ οὐ μικρὸν διήμαρτον διὰ ταύτην τὴν μεταβολὴν τῶν ἐμαυτοῦ πραγμάτων. ὅτε γὰρ ἐπαμύνειν ἡρχόμην τοῖς ἰδίοις, ἀπολομένων ἐν τῷ πολέμῳ τῷ πρὸς Λακεδαιμονίους ἀπάντων τῶν ὑπαρχόντων ἡμῖν, ἀφ' ὧν ὁ πατήρ ἅμα τῇ τε πόλει χρήσιμον αὐτὸν παρείχεν, ἡμᾶς θ' οὕτως ἐπιμελῶς ἐπαίδευσεν ὥστ' ἐπιφανέστερον εἶναι με τότε καὶ γνωριμώτερον ἐν τοῖς ἡλικιώταις καὶ συμπαιδευομένοις ἢ νῦν ἐν τοῖς συμπολιτευομένοις— (162) ὅτε δ' οὖν, ὥσπερ εἶπον, ἡρχόμην πλησιάζειν τισὶν, φόβην, εἰ δυνηθείην πλείω κτήσασθαι καὶ περιποιήσασθαι τῶν ἐπὶ τὸν αὐτὸν βίον ὀρμησάντων, ἀμρότερα δόξειν, καὶ περὶ τὴν φιλοσοφίαν διαφέρειν καὶ κοσμιώτερον βεβιωκέναι τῶν ἄλλων. ἐμοὶ δὲ τοῦναντίον ἀποβέβηκεν.

(161) Mas por que falar do caso geral? Pois eu próprio tive uma derrota nada pequena por causa da transformação dos meus negócios. Quando eu comecei a defender minhas próprias coisas, depois que na guerra contra os Lacedemônios foram destruídas todas nossas posses, com as quais meu pai, ao mesmo tempo que colaborava com a pólis, me educou tão cuidadosamente que me tornei então mais célebre e conhecido entre meus coetâneos e colegas do que hoje entre meus concidadãos, (162) quando, como eu dizia, comecei a ter alguns discípulos, eu acreditava que se eu pudesse possuir e poupar mais que os que se dedicavam à mesma vida, seria célebre tanto no destacar-se na filosofia quanto no viver mais moderadamente que os demais; mas me aconteceu o contrário. (*Antidose*).

A alusão à derrota judicial anterior fica clara nessa passagem. Desde o proêmio do discurso o autor declara que ele naquele caso relativo à antidose, seu adversário exagerara quanto à sua riqueza, declaração que encontra eco posteriormente quando ele alerta que “acerca da riqueza alheia é preciso não acreditar levianamente nos litigantes” (*Antidose*, 157). Dispondo a situação nesses termos, Isócrates coloca em sua defesa ficcional suas queixas contra a derrota real que sofrera no processo anterior. Trata-se de uma reiteração da motivação do autor de provar que ele fora injustiçado desde o caso da antidose, em que ele teve que pagar a liturgia, derrota aqui que ele atribui à cobiça e à inveja dos seus concidadãos que o julgaram. Obviamente, ele toma o cuidado de introduzir o assunto falando do “caso geral”, para primeiro firmar em seu auditório a impressão de injustiça – a cidade castiga mais os indivíduos prósperos do que os injustos – de modo a conseguir a concordância do seu público nesse juízo para

concluir que considerar que sua derrota particular era simplesmente a consequência do parecer por ele apresentado.

O efeito geral da dimensão autobiográfica da *Antidose* é realçar as diferenças de seu modo de vida para com o dos cidadãos mais proeminentes. O próprio orador registra esse aspecto de sua vida no discurso direto de seu discípulo, que afirma que, enquanto a maioria procura se destacar em discursos e atos públicos, Isócrates “não toma parte alguma nisso, vivendo de modo dissemelhante aos sofistas, aos particulares, aos que muito possuem e aos que se encontram na penúria” (148). O retrato de Isócrates que encontramos disso é o de um indivíduo quietista, de um homem que ama a paz e a tranquilidade – como ele mesmo afirma em 151 – e que por isso prefere se abster das carreiras públicas³². Note-se que esse efeito é semelhante ao alcançado por Sócrates na *Apologia*, que fala que não empreendeu nenhuma carreira pública, mas que tentava tornar melhores seus concidadãos, centrando a narrativa de sua vida, portanto, na esfera privada em contraste com a pública. Também como Platão faz, no *Banquete*, Alcibiades declarar que Sócrates era notavelmente diferente dos outros homens célebres, Isócrates apresenta na *Antidose* a constatação da singularidade de seu modo de vida por meio da fala de seu discípulo anteriormente citada.

Já foi comentado que é presumível que Isócrates tivesse a intenção de emular a persona socrática ao compor a *Antidose* como estratégia de se colocar na posição paradigmática do filósofo injustamente acusado que se defende das calúnias movidas contra ele. Mais do que isso, o propósito isocrático é contrapor sua própria filosofia à dos socráticos, sobretudo seu rival Platão. Outro ponto de aproximação a ser observado é que os dois apologistas dirigem suas narrativas às suas vidas privadas falando abertamente que não exerceram cargos públicos. Tal procedimento é especialmente digno de nota dado que, como já discutido, os relatos autodiegéticos da Grécia Clássica eram usualmente circunscritos aos discursos apologéticos em que o objeto de relevância era sobretudo a vida pública. O fato de os modos de vida filosóficos adotados por Sócrates e Isócrates se desenvolverem sobretudo na dimensão privada resulta na incompatibilidade da modalidade discursiva culturalmente disponível com os elementos mais característicos dessas vidas. Como consequência, ambos, partindo do gênero apologético forense, trazem o discurso às suas vidas privadas para ali extrapolar a finalidade apologética ao apresentarem suas respectivas filosofias. Uma vez que na Antiguidade a filosofia era fortemente

³² Cf. TOO, *op. cit.*, p. 169

associada a um modo de vida, como discutiremos mais adiante, esse procedimento não é inesperado.

É verdade, contudo, que a filosofia de Isócrates não se restringia à vida privada, como ele próprio faz questão de ressaltar, mas se dedicava à deliberação política e à tomada de decisões na esfera pública. Assim, o movimento da *Antídose* não é propriamente o de retirar a narrativa autodiegética da atuação pública para dirigi-la à vida e carreira privadas, mas de inserir a esfera particular da vida como elemento intrinsecamente ligado à contribuição do indivíduo para a pólis. Tal como Sócrates em sua apologia, o orador conta sua vida de modo a indicar como sua carreira particular contribui para tornar os seus concidadãos melhores, mas enquanto Sócrates se abstém da política e se compromete apenas com o aprimoramento das virtudes individuais desses, Isócrates apresenta seu ensino como responsável pela proeminência política de seus discípulos, e portanto como uma atividade de valor cívico. Portanto o individual e o cívico surgem interligados no discurso isocrático.

Quanto ao retrato autobiográfico resultante do efeito geral da *Antídose*, constatamos que seu interesse central não é um registro documental de episódios organizados em alguma narrativa da própria vida, mas as informações que aparecem ao longo do texto atendem a estratégias discursivas e compõem argumentos de Isócrates em defesa de sua reputação. Assim, os fatos autobiográficos são organizados e elaborados em termos de eficiência retórica. A imagem de Isócrates não deixa de ter uma dualidade: por um lado, ele desconfia de suas capacidades performativas, como atesta no próêmio alegando sua idade avançada e se escusando por uma eventual falta de refinamento ou vigor em sua obra; por outro, ele continua plenamente confiante de suas faculdades mentais e nas virtudes de seu ensino. Essa dualidade poderia indicar uma oscilação da autoestima do autor, contudo nem isso pode ser tomado como um traço garantido da identidade de Isócrates. Em seu estudo, Veteikis (2014, p. 19, tradução nossa) observa que “a aparente troca entre extremos [...] não é propriamente o resultado de uma condição psicológica real, mas sim um ato deliberado e proposital de autofiguração”. Portanto, tanto os fatos apresentados quanto os estados mentais sugeridos pela primeira pessoa discursiva da *Antídose* não podem ser interpretados sem levar em consideração a intenção autoral de etopeia por detrás deles.

Até aqui, foi observado de que maneira Isócrates faz de sua *Antídose* um texto autobiográfico. Reconhecendo as regras que condicionavam as narrativas sobre si mesmo, o autor explicita um procedimento ficcional de um julgamento no qual se torna pertinente um

discurso em defesa de sua vida. Ele por sua vez dirige seu discurso à sua carreira privada visando defender, à semelhança de Sócrates na *Apologia*, seu modo de vida dedicado à filosofia. Ainda de modo semelhante à *Apologia*, com a qual a *Antídose* estabelece forte intertextualidade, o caráter puramente apologético é extrapolado pela finalidade protréptica do discurso, que almeja argumentar em favor da utilidade da filosofia. Ao fazê-lo, Isócrates tem em mente a defesa de sua própria reputação, segundo ele afetada desde sua derrota no caso da antídose, ao qual ele se refere no texto, atribuindo sua derrota aos vícios de seus concidadãos que o teriam injustiçado. Sua autofiguração é elaborada no sentido de que todos os aspectos apresentados de sua vida indicam a probidade de sua conduta e a utilidade cívica de sua carreira.

2. ESCRITA E PROSA LITERÁRIA EM ISÓCRATES

2.1 ESCRITA E ORALIDADE

Em sua origem, a oratória é um fenômeno próprio da oralidade. Pode-se assumir que a oratória na Grécia Antiga preservou em grande medida seu caráter extemporâneo até o século V a.C.³³. Contudo, já do fim deste século o cenário começa a ganhar contornos mais complexos à medida que se amplia o uso da escrita para variadas finalidades na oratória. Como Thomas (2005, p. 128) relata, no período tardio do século V já circulavam discursos retóricos por escrito, mas estes ainda se prestavam apenas como apoio à memorização, enquanto o próprio discurso procurava parecer improvisado. Nesse contexto, a escrita ainda cumpria funções específicas. Nicolai (2004, p. 15) identifica três finalidades principais: (1) fornecer modelos para os alunos; (2) permitir que o litigante de uma causa memorizasse e estudasse o discurso escrito por um logógrafo; e (3) fazer propaganda das ideias políticas de um autor ou defesa de suas ações.

Entre o período tardio do século V e o século IV, a escrita começa a ganhar uma nova dimensão política, bem como começam a se delinear os gêneros da prosa, com formas discursivas se vinculando à escrita. Por um lado, nas esferas judicial e deliberativa, os discursos ainda almejam um efeito de oralidade. No âmbito judiciário, isso pode ser entendido nas próprias estratégias de disputa, em que o indivíduo se apresentava como um orador inexperiente, e, portanto, incapaz de abusar de artifícios retóricos para manipular as opiniões dos juízes a seu favor. Assim, mesmo a escrita passa a operar em uma espécie de imitação da fala improvisada nesses discursos. Por outro lado, formas discursivas como a *epideixis* se mostram fortemente vinculadas à escrita. A *epideixis*, ou exibição, era habitualmente recitada por um sofista ou rétor a partir de um texto escrito previamente preparado. Nesses discursos, o que se nota é um afastamento da fala cotidiana, passando a prevalecer o rebuscamento e a eloquência. Tal prosa que surge ligada à escrita passa a se direcionar no sentido de uma perfeição formal e uma realização artística.

Naturalmente durante tal período em que se esboçavam usos inovadores da escrita surgem também reflexões acerca dessa relação desta com o discurso. As especificidades da escrita enquanto canal comunicativo passam a ser elas mesmas exploradas nas obras. Deste modo “a grande prosa ática nasce (...) como uma *literatura experimental que explora as*

³³ Tal como afirma NICOLAI (*op. cit.*, p. 15)

possibilidades do novo canal de comunicação e, ao mesmo tempo, é por ele condicionada” (NICOLAI, 2004, p. 5, tradução nossa, grifos do autor). Assim, a difusão por meio da escrita faz com que a obra deixe de ter um vínculo com alguma ocasião, podendo se prestar à recitação diante de diferentes públicos, em variadas circunstâncias. À medida que a literatura em prosa explora tal especificidade, ela se distancia cada vez mais da prosa praticada em décadas anteriores, em que cada obra apresenta um grande potencial de individualização.

Por outro lado, ainda persistia entre alguns o preconceito acerca da escrita. Possivelmente as ressalvas com a escrita se ligavam à suspeita de que na composição do discurso a verdade pudesse ser negligenciada em favor do escrito, refletindo as próprias suspeitas que se tinha acerca dos sofistas, que produziam manuais escritos³⁴. Esse fato explica as convenções de que os discursos deliberativos fossem improvisados, ou, como muitas vezes foi o caso, imitasse a fala improvisada, como uma forma de estratégia comunicativa.

A manifestação mais direta quanto às limitações da escrita é apresentada por Alcidamante em seu tratado *Sobre aqueles que escrevem discursos*, ou *Sobre os sofistas*. Nesse texto, Alcidamante argumenta em favor dos discursos improvisados, que seriam mais apropriados ao cidadão da *pólis* para lidar com a imprevisibilidade das ocasiões. Segundo ele, o discurso escrito “por estar imóvel, nos momentos oportunos não oferece proveito nenhum aos que o possuem”³⁵, enquanto o improviso exige que se fale “com eloquência e no tempo oportuno das circunstâncias”³⁶. Como resultado, os discursos improvisados seriam mais difíceis que os escritos, e, portanto, de mais valor. Nota-se que Alcidamante atribui considerável importância à questão do *kairós* na oratória, discorrendo sobre perda deste na escrita³⁷, por conta do fato de a escrita se colocar descolada de alguma ocasião específica³⁸. Apesar de suas críticas, Alcidamante não despreza por completo os discursos escritos, admitindo que recorre à escrita quando precisa se apresentar às multidões e aos auditórios habituados às sutilezas da escrita que poderiam não apreciar o discurso improvisado; e, sobretudo, a escrita cumpriria um

³⁴ Cf. Thomas, 2005, p. 174.

³⁵ *Sobre aqueles que escrevem discursos ou sobre os sofistas*, 28. As citações de Alcidamante aqui apresentadas são da tradução de Salles e Gonçalves (2016).

³⁶ *Sobre aqueles que escrevem discursos, ou sobre os sofistas*, 3.

³⁷ “Os que muito antes do debate se esforçam na composição dos discursos escritos, por vezes, erram nos tempos (τῶν καιρῶν ἀμαρτάνουσιν)” (*Sobre aqueles que escrevem discursos, ou sobre os sofistas*, 22)

³⁸ Acerca da questão do *kairós*, Quirim (2016) estuda comparativamente as acepções do termo em Alcidamante e Isócrates.

papel de registro, preservando melhor as ideias para a posteridade e permitindo ver com maior clareza os progressos do intelecto³⁹.

Quando se passa ao ensino isocrático, a escrita assume um valor fundamental. Discípulo de Górgias, e consequentemente formado dentro da tradição sofística, Isócrates assume as práticas dos sofistas de compor discursos epidícticos e obras didáticas que deveriam ser tomadas como modelos a serem imitados por seus discípulos. E em um período em que as especificidades dessa comunicação escrita ainda estavam sendo testadas, Isócrates manifesta sua consciência literária apresentando em seus próprios discursos suas reflexões acerca das questões composicionais envolvidas na obra. Nesses comentários são discutidas questões relativas aos gêneros da prosa e suas convenções, bem como questões referentes ao estilo composicional. Como Lacerda (2016) discute, a obra de Isócrates conta com várias reflexões metadiscursivas dessa natureza. Tais reflexões metadiscursivas fornecem, ainda que de maneira esparsa, uma base para a compreensão da teoria discursiva do próprio Isócrates.

Por ser o texto que Isócrates pretende deixar como seu legado intelectual, a *Antidose* é rica em reflexões dessa natureza. Desde o próêmio metaficcional, em que discute a classificação de sua própria obra em relação aos gêneros da prosa, o autor já manifesta suas intenções artísticas com tal discurso, que ele escreveu com a intenção tornar um monumento de sua vida e suas ações. O tema da monumentalidade do discurso escrito já fora discutido por Isócrates em *Evágoras* 73, quando ele afirma que apenas por meio dos discursos artísticos seria possível apresentar as ações e os pensamentos de homens ilustres como o próprio Evágoras. As ocorrências da temática da monumentalidade do escrito se associam, certamente, aos paralelos que Isócrates pretende estabelecer entre a escrita e a tradição poética, sendo a preservação da memória pela poesia tema recorrente desde a tradição épica. O autor também atesta o caráter escrito de seu encômio usando a expressão, em *Evágoras* 76, ἐπιχείρησα γράφειν τὸν λόγον τοῦτον, “tentei escrever este discurso”. Assim, nessas duas obras, Isócrates atribui à prosa escrita artisticamente a capacidade de servirem de monumento a vida dos indivíduos retratados.

Ao longo *Antidose* o autor menciona exemplos de diferentes gêneros de prosa, e volta a evocar a questão dos fins artísticos do discurso:

(45) πρῶτον μὲν οὖν ἐκεῖνο δεῖ μαθεῖν ὑμᾶς, ὅτι τρόποι τῶν λόγων εἰσὶν οὐκ ἐλάττους ἢ τῶν μετὰ μέτρου ποιημάτων. οἱ μὲν γὰρ τὰ γένη τὰ τῶν ἡμιθέων ἀναζητοῦντες τὸν βίον τὸν αὐτῶν κατέτριψαν, οἱ δὲ περὶ τοὺς ποιητὰς ἐφιλοσόφησαν, ἕτεροι δὲ τὰς πράξεις τὰς ἐν τοῖς πολέμοις συναγαγεῖν ἐβουλήθησαν, ἄλλοι δὲ τινες περὶ τὰς

³⁹ Sobre aqueles que escrevem discursos, ou sobre os sofistas, 30-32.

ἐρωτήσεις καὶ τὰς ἀποκρίσεις γεγόνασιν, οὓς ἀντιλογικοὺς καλοῦσιν. (46) εἴη δ' ἂν οὐ μικρὸν ἔργον, εἰ πάσας τις τὰς ἰδέας τὰς τῶν λόγων ἐξαριθμεῖν ἐπιχειρήσειεν: ἥς δ' οὖν ἐμοὶ προσήκει, ταύτης μνησθεὶς ἐάσω τὰς ἄλλας. εἰσὶ γάρ τινες οἱ τῶν μὲν προειρημένων οὐκ ἀπείρως ἔχουσι, γράφειν δὲ προήρηνται λόγους οὐ περὶ τῶν ἰδίων συμβολαίων, ἀλλ' Ἑλληνικοὺς καὶ πολιτικοὺς καὶ πανηγυρικοὺς, οὓς ἅπαντες ἂν φήσαιεν ὁμοιοτέρους εἶναι τοῖς μετὰ μουσικῆς καὶ ῥυθμῶν πεποιημένοις ἢ τοῖς ἐν δικαστηρίῳ λεγομένοις. (47) καὶ γὰρ τῇ λέξει ποιητικωτέρᾳ καὶ ποικιλωτέρᾳ τὰς πράξεις δηλοῦσι, καὶ τοῖς ἐνθυμήμασιν ὀγκωδεστέροις καὶ καινότεροις χρῆσθαι ζητοῦσιν, ἔτι δὲ ταῖς ἄλλαις ἰδέαις ἐπιφανεστέραις καὶ πλείοσιν ὅλον τὸν λόγον διοικοῦσιν. ὧν ἅπαντες μὲν ἀκούοντες χαίρουσιν οὐδὲν ἥττον ἢ τῶν ἐν τοῖς μέτροις πεποιημένων, πολλοὶ δὲ καὶ μαθηταὶ γίγνεσθαι βούλονται, νομίζοντες τοὺς ἐν τούτοις πρωτεύοντας πολὺ σοφωτέρους καὶ βελτίους καὶ μᾶλλον ὠφελεῖν δυναμένους εἶναι τῶν τὰς δίκας εὖ λεγόντων.

(45) Primeiramente, é preciso que vocês entendam que os tipos de discurso não são menos numerosos que os dos poemas com metro. Assim, alguns, examinando as linhagens dos semideuses, consumiram nisso suas próprias vidas, outros filosofaram acerca dos poetas, outros quiseram reunir as ações praticadas nas guerras, e outros ainda se ocuparam das perguntas e respostas, e esses são chamados disputadores. (46) Não seria um trabalho pequeno se alguém tentasse enumerar todas as modalidades dos discursos. Vou mencionar aquela que me concerne, e deixarei as demais de lado. Pois existem alguns autores que não são ignorantes quanto aos tipos anteriormente mencionados, mas que preferem escrever discursos que não tratam das questões particulares de vocês, mas que são helênicos, cívicos e panegíricos, e todos diriam que esses discursos são mais semelhantes às composições com música e ritmo do que ao que é dito nos tribunais. (47) De fato, eles mostram as ações com um estilo mais poético e variado, e procuram usar os argumentos mais solenes e novos, e ainda com as ideias mais notáveis e numerosas arranjam o discurso inteiro. Todos que os escutam se alegram não menos do que com as composições metrificadas, e muitos desejam se tornar discípulos, considerando aqueles que se destacam nessa atividade muito mais sábios, melhores e mais capazes de serem úteis do que os que falam bem nos tribunais. (*Antídose*).

Nessa passagem, Isócrates usa expressões como “tipos de discurso” (τρόποι τῶν λόγων) e “modalidades discursivas” (τὰς ἰδέας τῶν λόγων) para descrever o que podemos entender como os gêneros discursivos da prosa, reconhecendo uma numerosa quantidade destes⁴⁰. Esta reflexão indica a percepção que o escritor tem sobre o estado da arte na prosa, em contraste com a poesia. A partir disso, ao mencionar os discursos “helênicos, cívicos e panegíricos”, Isócrates claramente se refere a si mesmo, aproximando suas obras da poesia enquanto as diferencia dos discursos forenses. O caráter artístico dessa prosa, por conta do grau de elaboração que demandaria, seria não só mais agradável que os discursos judiciais, mas também indicaria um saber mais amplo de seu autor, uma vez que ele trataria de temas mais diversificados e o cuidado composicional indicaria um considerável grau de reflexão. Com isso, Isócrates se diferencia de um orador se assumindo um artista da prosa.

⁴⁰ Para uma discussão da terminologia utilizada por Isócrates para os gêneros da prosa, remeto a Nicolai, *op. cit.*, p. 37-40.

As especificidades da composição em prosa frente à poesia também são discutidas no proêmio de *Evágoras*. No contexto da obra, essa discussão ilustra as maiores dificuldades da prosa em comparação com a poesia no caso particular do encômio, mas também permite vislumbrar as reflexões metadiscursivas de Isócrates sobre a questão no aspecto geral. Os encômios poéticos seriam mais fáceis pois os poetas poderiam se utilizar de diversos recursos, tais como a atuação direta dos deuses nos eventos, o uso de palavras exóticas e metáforas, que serviriam como adornos para embelezar suas obras, enquanto o discurso em prosa exigiria uma maior precisão, em que o autor deveria se ater às palavras conhecidas pelo público e às ideias condizentes com os fatos. Além disso, a métrica e o ritmo conferem à poesia um efeito encantatório capaz de compensar as deficiências no tratamento dos conteúdos, enquanto na prosa, tais defeitos ficariam evidentes⁴¹. Portanto, as especificidades da prosa artística estariam em grande medida em suas limitações em comparação com a poesia, sobretudo na ausência de adornos e na exigência de precisão.

Certamente, tais alegações em *Evágoras* devem ser ponderadas pelas intenções argumentativas presentes na obra, pois as restrições da prosa servem como um Hindernismotiv, um “motivo do obstáculo”, em que as dificuldades maiores amplificam a própria realização do autor⁴². Como contraponto a essas afirmações pelo próprio Isócrates podemos tomar a citação anterior da *Antidose*, em que ele fala justamente que seus discursos têm um “estilo mais poético e variado” e conciliam solenidade e novidade, aproximando-se das “composições com música e ritmo”. Por sua vez, a atribuição de exatidão às palavras, referida no proêmio de *Evágoras*, também era considerada um traço próprio da escrita, como sugere o desfecho do tratado de Alcidamante, em que ele contrasta a habilidade de “aproveitar bem os momentos”, característica da oratória improvisada, com a de “falar as frases com exatidão”, característica dos discursos escritos⁴³.

Essa elaboração de uma prosa poética ainda era vista com desconfiança no século IV. Alcidamante, por exemplo, concebe um aspecto depreciativo nessa motivação artística. Logo no começo de seu tratado, ele declara ser de opinião que “os que se afastam da retórica e da filosofia consumindo suas vidas com a escrita, devem, com a maior justiça, ser chamados de poetas, ao invés de sofistas”⁴⁴. A atenção às sutilezas da composição escrita, segundo o orador,

⁴¹ *Evágoras*, 8-11. Cabe notar que o autor tece seu comparativo em um tom de falsa modéstia do ponto de vista de um prosador.

⁴² Sobre o Hindernismotiv em *Evágoras*, cf. Race, 1987.

⁴³ *Sobre aqueles que escrevem discursos, ou sobre os sofistas*, 34.

⁴⁴ *Sobre aqueles que escrevem discursos, ou sobre os sofistas*, 2.

relegaria a segundo plano a capacidade argumentativa, a ponto de os escritores de discurso não poderem ser chamados propriamente de intelectuais, apenas de poetas. Deste modo, Alcidamante manifesta uma opinião depreciativa daqueles que, como Isócrates, praticam a prosa escrita. Como Papillon (1998, p. 48) observa “Isócrates conecta a poesia a seu tipo de prosa porque ele vê algo inerentemente benéfico na tradição poética; Alcidamante conecta as duas porque era um insulto na época”. Portanto, quando nessas circunstâncias Isócrates se pronuncia a favor dessa prosa mais próxima da poesia, como ele faz na *Antidose*, ele está efetivamente enfrentando uma vertente de pensamento de seu tempo.

Deve-se ainda atentar para um aspecto do *ēthos* segundo o qual Isócrates se apresenta em seus discursos. O escritor não se reconhece como um orador, como ele explicita em sua carta a Filipe, em que o autor atribui o fato de não ter seguido essa ou outras carreiras públicas à fraqueza de sua própria voz e à sua timidez⁴⁵. É possível que tal figuração de sua voz e personalidade sirvam como estratégia comunicativa de etopeia⁴⁶. De todo modo, ao fazê-lo, Isócrates marca outra diferença sua para com os oradores. Deve-se lembrar que na *Antidose* o educador ateniense justifica seu afastamento de qualquer carreira política, que seria a atuação típica de um orador, mas ainda assim se coloca ativamente no debate das questões da pólis. Além disso, Isócrates, em sua defesa, confere o caráter de testemunhas a seus próprios textos, que são apresentados ao lado de seus discípulos. Por meio dos escritos, que tratavam de questões políticas do interesse dos atenienses, e dos discípulos mencionados, entre os quais alguns tiveram proeminente carreira política, o autor da *Antidose* mostra como ele participa ativamente da vida da pólis.

O uso da escrita para divulgar suas opiniões políticas permite a Isócrates abranger um vasto público constituído por diferentes auditórios. Sem precisar condicionar seu próprio discurso às exigências de um auditório particular, com todas as vicissitudes que estariam implícitas neste, o escritor pode almejar uma apresentação mais definitiva para suas ideias. Segundo Nicolai (2004, p. 27, tradução nossa), a aspiração de Isócrates “parece a de criar uma prosa definitiva e ideal, modelo didático permanente em qualidades formais e riqueza de argumentação”, por meio da qual o escritor estabelecería paradigmas políticos. Poulakos (1997, p. 70) vê como a principal contribuição de Isócrates à retórica o fato de acrescentar a ela o

⁴⁵ *Filipe*, 81.

⁴⁶ Too, 1995, entende que isto seja um expediente retórico de que Isócrates se serve para assumir o papel de um observador objetivo; Nicolai, *op. cit.*, p. 25, vê nessa representação a construção do *ēthos* do educador, ou sábio conselheiro.

tempo para a reflexão. Sem depender da urgência ou da contingência das circunstâncias, o discurso poderia se dirigir a questões mais amplas e de interesse público geral. Deste modo, é por meio da escrita que o *politikós lógos* de Isócrates pode aspirar a uma maior utilidade cívica que a oratória das assembleias de seu tempo.

É pertinente avaliar estes efeitos da escrita em relação com o conceito de *kairós*. Na retórica antiga, *kairós*, o tempo oportuno, era objeto de especial atenção, pois a noção de *kairós* evocava a necessidade do orador de saber tirar proveito das circunstâncias mutáveis e das contingências no discurso. Um dos argumentos pelos quais Alcidamante defende a superioridade do discurso improvisado sobre a escrita é precisamente essa imutabilidade dos escritos perante o *kairós*. O orador entende que a escrita alarga o tempo das ocasiões (μακροτέρους ποιῆται τοὺς χρόνους τῶν καιρῶν), e por elaborar os discursos mais lentamente, ela seria incapaz de lidar adequadamente com as ocasiões, o que o leva a levantar a questão “quem conscientemente se aplicaria em possuir essa capacidade a ponto de deixar para trás os momentos oportunos?” (Sobre aqueles que escrevem discursos, ou sobre os sofistas, 10).

Quando passamos a Isócrates, vemos efetivamente que sua compreensão de *kairós* não coincide com a de Alcidamante. Segundo Vallozza (1985, p. 122), *kairós* se torna um termo técnico em várias passagens de Isócrates, denotando uma espécie de “oportunidade formal” e de “apropriada extensão” quer do discurso como um todo quer de suas seções entre si. O termo assume uma acepção mais composicional, abrangendo exigências e convenções formais com as quais a oratória escrita deve lidar. Esse sentido técnico não é incompatível com um vínculo entre o *kairós* e as circunstâncias, apesar de não ter o mesmo imediatismo da oralidade, o *kairós* da escrita em Isócrates também envolve a situação política geral dentro da qual o *lógos* deve apresentar uma deliberação adequada⁴⁷. Assim, a mudança de relação entre discurso e ocasião imposta pela escrita exige dos prosadores uma nova reflexão sobre o *kairós*.

2.2 O GÊNERO MISTO

A *Antídose* é uma obra que destoa significativamente da prosa de seu tempo, e Isócrates tem consciência disso, por essa razão ele decide iniciar seu texto com um proêmio metaliterário, onde ao mesmo tempo ele apresenta suas motivações biográficas para a escrita de sua obra e algumas reflexões metadiscursivas sobre a mesma. Nessas reflexões, ele não deixa de notar a

⁴⁷ Cf. Quirim, 2016, p. 92.

novidade formal de sua composição. De fato, as primeiras palavras da *Antídose* são uma constatação disso. Assim, lemos logo na abertura do discurso:

εἰ μὲν ὅμοιος ἦν ὁ λόγος ὁ μέλλων ἀναγνωσθήσεσθαι τοῖς ἢ πρὸς τοὺς ἀγῶνας ἢ πρὸς τὰς ἐπιδείξεις γιγνομένοις, οὐδὲν ἂν οἶμαι προδιαλεχθῆναι περὶ αὐτοῦ: νῦν δὲ διὰ τὴν καινότητα καὶ τὴν διαφορὰν ἀναγκαῖόν ἐστι προειπεῖν τὰς αἰτίας, δι' ἃς οὕτως ἀνόμοιον αὐτὸν ὄντα τοῖς ἄλλοις γράφειν προειλόμην: μὴ γὰρ τούτων δηλωθεισὼν πολλοῖς ἂν ἴσως ἄτοπος εἶναι δόξειεν.

Se o discurso que está prestes a ser lido fosse semelhante aos que aparecem nas disputas e nas exposições, eu julgaria que nada precisaria ser dito de antemão a seu respeito. Mas, *por causa de sua novidade e diferença* é necessário falar primeiro as razões pelas quais eu decidi escrevê-lo tão dissemelhante aos demais. Pois se isso não for explicado, talvez muitos o considerem fora de lugar. (*Antídose*, I, grifos nossos).

Em que consiste essa novidade é explicado adiante nesse proêmio. Isócrates reconhece que sua obra não se enquadra em uma categoria simples, mencionando os diferentes tipos de discurso dos quais a *Antídose* se aproxima, evocando a dificuldade em aproximar partes tão distintas entre si. Na sequência, o que ele oferece é uma espécie de guia de leitura para a sua própria obra, recomendando o que seria a melhor maneira para seu público apreciá-la:

(10) ἔστι γὰρ τῶν γεγραμμένων ἕνια μὲν ἐν δικαστηρίῳ πρέποντα ῥηθῆναι, τὰ δὲ πρὸς μὲν τοὺς τοιοῦτους ἀγῶνας οὐχ ἁρμόττοντα, περὶ δὲ φιλοσοφίας πεπαρησιασμένα καὶ δεδηλωκότα τὴν δύναμιν αὐτῆς: ἔστι δὲ τι καὶ τοιοῦτον ὃ τῶν νεωτέρων τοῖς ἐπὶ τὰ μαθήματα καὶ τὴν παιδείαν ὁρμῶσιν ἀκούσασιν ἂν συνενέγκοι, πολλὰ δὲ καὶ τῶν ὑπ' ἐμοῦ πάσαι γεγραμμένων ἐγκαταμειγμένα τοῖς νῦν λεγομένοις οὐκ ἀλόγως οὐδ' ἀκαίρως, ἀλλὰ προσηκόντως τοῖς ὑποκειμένοις. (11) τοσοῦτον οὖν μήκος λόγου συνιδεῖν, καὶ τοσαύτας ἰδέας καὶ τοσοῦτον ἀλλήλων ἀφεστῶσας συναρμόσαι καὶ συναγαγεῖν, καὶ τὰς ἐπιφερομένας οἰκειῶσαι ταῖς προειρημέναις, καὶ πάσας ποιῆσαι σφίσιν αὐταῖς ὁμολογουμένας, οὐ πάνυ μικρὸν ἦν ἔργον. ὅμως δ' οὐκ ἀπέστην, καίπερ τηλικούτος ὢν. πρὶν αὐτὸν ἀπετέλεσα, μετὰ πολλῆς μὲν ἀληθείας εἰρημένον, τὰ δ' ἄλλα τοιοῦτον οἷος ἂν εἶναι δόξη τοῖς ἀκροωμένοις. (12) χρὴ δὲ τοὺς διεξιόντας αὐτὸν πρῶτον μὲν ὥς ὄντος μικτοῦ τοῦ λόγου καὶ πρὸς ἀπάσας τὰς ὑποθέσεις ταύτας γεγραμμένου ποιεῖσθαι τὴν ἀκρόασιν, ἔπειτα προσέχειν τὸν νοῦν ἔτι μᾶλλον τοῖς λέγεσθαι μέλλουσιν ἢ τοῖς ἤδη προειρημένοις, πρὸς δὲ τούτοις μὴ ζητεῖν εὐθύς ἐπελθόντας ὅλον αὐτὸν διελθεῖν, ἀλλὰ τοσοῦτον μέρος ὅσον μὴ λυπήσει τοὺς παρόντας. εἰ γὰρ ἐμμενίητε τούτοις, μᾶλλον δυνήσεσθε κατιδεῖν εἰ τι τυγχάνομεν λέγοντες ἄξιον ἡμῶν αὐτῶν.

(10) Existem, entre os escritos, alguns que são próprios para serem ditos no tribunal, outros não se encaixam em disputas desse tipo, recorrendo abertamente sobre filosofia e mostrando a força desta; há ainda algo do tipo, que auxiliaria os jovens que o escutam a se lançarem aos estudos e à educação, e muitos dos meus escritos antigos são misturados ao que agora digo, não sem razão ou fora de ocasião, mas de modo conveniente ao tema. (11) Ver como um todo tamanha extensão de discurso, harmonizar e reunir tantas ideias tão diferentes entre si, adaptar o que havia de ser dito com o que já tinha sido, fazer com que as partes concordassem entre si, nada disso foi trabalho fácil. Contudo não parei, apesar da minha idade, até terminar esse discurso, que foi feito condizente com a verdade; no restante ele é tal qual parecer aos seus ouvintes. (12) É preciso que os que o leiam primeiro façam a audição *como se ele fosse um discurso misto e escrito para todas essas propostas*, depois prestar ainda mais atenção no que há de ser dito do que no que já foi, além disso não buscar lê-lo atravessando-o inteiramente, mas em uma parte cujo tamanho não incomode os

presentes. Se acaso vocês se ativerem a isso, melhor poderão examinar se falei de maneira digna de mim mesmo. (*Antídose*, grifos nossos).

Ao mesmo tempo que adianta que sua obra se enquadra em um gênero misto de prosa, em razão das variadas finalidades que ela visa cumprir, Isócrates sugere a leitura pausada da mesma. Com isso, ele insiste na natureza escrita da própria obra, orientando a apreciá-la de um modo que, no seu tempo, era exclusividade do meio escrito. O recurso da interrupção é evidentemente um procedimento antioratório⁴⁸. Almejando uma prosa artística, o escritor não deixa de refletir sobre as especificidades de seu instrumento e suas possibilidades exclusivas de execução em contraste com a modalidade oral de discursos. A composição do texto é deliberadamente orientada a explorar tais possibilidades de execução. Mais do que isso, o autor sugere a adaptabilidade de seu discurso ao público, em que por meio da escolha do tamanho das partes lidas se torna possível ajustar o efeito da obra às exigências de cada auditório. Essa adaptabilidade do texto escrito indica um contraponto à alegação de sua imutabilidade por Alcidamante.

De todo modo, o mais significativo dessa reflexão metadiscursiva para a compreensão da *Antídose* é alegação de que a obra deve ser lida “como se fosse um discurso misto”, escrito para atender às convenções judiciais, tratar de assuntos relativos à filosofia, e ainda incentivar os jovens para a educação. Com isso, fica sugerido que seriam as finalidades que caracterizariam os diferentes gêneros da prosa e o que seria adequado a cada um. Mais do que uma simples discussão dos gêneros literários vigentes, contudo, as afirmações de Isócrates carregam outro autoelogio implícito: o motivo do obstáculo das dificuldades composicionais realça a capacidade do autor de operar com tópicos variados e reuni-los em um longo discurso que, apesar de sua extensão, consegue utilizar adequadamente as convenções de cada forma discursiva adotada. Tal qual a adaptabilidade da execução por meio da leitura pausada, a consciência das convenções dos diferentes gêneros da prosa com que opera serve como demonstração da habilidade de Isócrates de lidar com o *kairós* por meio da composição escrita.

⁴⁸ Nicolai, *op cit.*, p. 56, tradução nossa: “Se trata de um preceito claramente antioratório: o discurso judiciário ou o deliberativo certamente não podiam admitir interrupções ou retomadas, quer por razões procedurais, quer por motivos internos. De fato, a interrupção comprometeria a estratégia colocada em ação pelo orador para conquistar o favor do público.”

A habilidade de arranjar os diferentes conteúdos de modo apropriado no discurso é justamente um dos preceitos da *paideia* isocrática. A prática com as diferentes modalidades discursivas já era discutida pelo educador em *Contra os Sofistas*:

φημὶ γὰρ ἐγὼ τῶν μὲν ἰδεῶν, ἐξ ὧν τοὺς λόγους ἅπαντας καὶ λέγομεν καὶ συντίθεμεν, λαβεῖν τὴν ἐπιστήμην οὐκ εἶναι τῶν πάνυ χαλεπῶν, ἣν τις αὐτὸν παραδῶ μὴ τοῖς ῥαδίως ὑπισχνουμένοις ἀλλὰ τοῖς εἰδόσι τι περὶ αὐτῶν: τὸ δὲ τούτων ἐφ' ἐκάστῳ τῶν πραγμάτων ὅς δεῖ προελέσθαι καὶ μῖξαι πρὸς ἀλλήλας καὶ τάξαι κατὰ τρόπον, ἔτι δὲ τῶν καιρῶν μὴ διαμαρτεῖν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐνθυμήμασι πρεπόντως ὅλον τὸν λόγον καταποικίλαι καὶ τοῖς ὀνόμασιν εὐρύθμως καὶ μουσικῶς εἰπεῖν, (17) ταῦτα δὲ πολλῆς ἐπιμελείας δεῖσθαι καὶ ψυχῆς ἀνδρικῆς καὶ δοξαστικῆς ἔργον εἶναι,

(16) Eu digo que tomar conhecimento das formas, pelas quais falamos e compomos todos os discursos, não é das atividades mais difíceis, se alguém não se entregar aos que prometem facilidades, mas sim aos que conhecem o assunto. Mas entre essas formas, escolher as que são necessárias em cada questão, juntá-las umas com as outras e organizá-las apropriadamente, e além disso sem perder as ocasiões, mas ornamentando convenientemente com os pensamentos e falando com as palavras de modo harmonioso e artístico, (17) isso tudo exige um grande cuidado e é trabalho de uma alma viril e criativa (...).

Depois do proêmio metaliterário, a *Antidose* adentra o gênero judiciário por meio do expediente do julgamento fictício. Apesar disso, como nos lembra Isócrates nas primeiras palavras de seu texto, este não é semelhante aos discursos típicos das disputas judiciais. Não só nessa seção extrajudiciária, mas ao longo de sua própria defesa, o autor se nega a uma adesão plena à oratória judicial. Se por um lado as alegações de inexperiência com a oratória dos tribunais constituíam um lugar comum dos discursos de defesa, e não, portanto, uma singularidade do educador ou de sua obra, por outro, Isócrates se coloca em uma posição de superioridade em relação à retórica forense quando dentro de sua própria defesa afirma que a prosa artística por ele praticada tem um valor superior ao ofício daqueles que se ocupam das disputas legais.

Nicolai (2004, p. 52) lembra que as tentativas de classificação dos gêneros na *Antidose*, bem como posteriormente no *Panatenaico*, são colocadas em contextos autobiográficos e autoelogiativos, em que a recusa dos outros gêneros leva à definição do gênero escolhido pelo autor⁴⁹. Como vimos, a distinção que Isócrates traça entre si mesmo e os escritores de prosa judicial cumpre em sua etopeia a função de diferenciar sua carreira educacional da reputação com que estes contavam. Mas além disso, reflete o projeto literário do próprio autor, que pretende criar uma bela prosa útil, capaz de conciliar a utilidade política e as ambições artísticas. Se retomarmos as palavras de Isócrates na seção 47 da *Antidose*, encontramos justamente sua

⁴⁹ Vide, p. ex., *Panatenaico*, 271,

afirmação de que todos os que entram em contato com sua prosa poética consideram “aqueles que se destacam nessa atividade muito mais sábios, melhores e mais capazes de serem úteis do que os que falam bem nos tribunais”. Pouco adiante, ele também afirma que, enquanto os habilitados com tribunais não se destacam em discursos de outra natureza, aqueles que, como seus discípulos, se dedicam à filosofia seriam capazes até mesmo de obter sucesso na oratória judicial se quisessem⁵⁰. O autor sustenta que, por demandar maior cuidado mental, a prosa literária seria capaz de oferecer um melhor preparo intelectual para as mais variadas necessidades discursivas. A própria *Antidose* é oferecida como um exemplo para reforçar esse argumento, com um apologista que, alegando sua própria inexperiência na oratória judicial, ainda assim se considera plenamente capaz de convencer os juízes não só de sua inocência, mas também de seu valor⁵¹.

Negando qualquer afinidade com os profissionais da oratória forense, sem, contudo, negar suas capacidades de obter sucesso em um discurso judicial, Isócrates justifica seu uso idiossincrático do gênero judicial. Um dos procedimentos mais notáveis nesse uso singular nesse uso da oratória judicial é o recurso das extensas autocitações, em que os textos anteriores de Isócrates figuram na *Antidose* na condição de testemunhas. Nicolai (2004, p. 101) nota que, mais propriamente, as citações ocorrem nas seções em que seriam mencionadas as leis nos processos reais. Adiante na *Antidose*, o educador compara justamente a atividade de fazer leis com a de compor discursos, defendendo que “das leis são louvadas as mais antigas e dos discursos os mais novos”⁵². O recurso da autocitação funciona como mais um contraste com as convenções da oratória judicial, em que no lugar da legislatura se coloca o *lógos politikós* isocrático, que almeja ao mesmo tempo ilustrar as capacidades composicionais e deliberativas do autor. Assim, mesmo operando dentro das seções judiciais, Isócrates marca a diferença entre sua carreira e a oratória judicial, criando no seu próprio texto a ocasião para propagandear sua bela prosa útil.

Outra seção que apresenta traços característicos do estilo de Isócrates é o encômio a Timóteo. Ainda dentro da ficção judicial, o educador justifica sua digressão com base no argumento de que a reputação dos seus discípulos refletia o valor de seu próprio ensino. A

⁵⁰ *Antidose*, 49.

⁵¹ Sokratis Papaioanou (*op. cit.*, p. 362 n. 24, tradução nossa): “Este juízo de Isócrates, de que os escritores dos discursos helênicos, políticos e panegíricos podem obter sucesso também nos discursos judiciais, evita as impressões que poderiam ser causadas se ele se defendesse bem, enquanto alega que não tem experiência nos tribunais.”

⁵² *Antidose*, 82; cf. *infra*, p. 82.

própria inserção da passagem opera com as convenções do gênero jurídico, pois a acusação fictícia de Lisímaco teria incluído calúnias a Timóteo já falecido. O insulto ao general após a sua morte confere contornos de impiedade à acusação de Lisímaco, fazendo ainda mais necessária a reparação da imagem pública do discípulo de Isócrates. As passagens encomiásticas são relativamente breves comparadas com os outros encômios que Isócrates já compusera, reconhecendo seu papel digressivo na argumentação geral do discurso de defesa.

É significativo que o educador atribua o infortúnio de seu discípulo à incapacidade deste de ter um bom convívio com os oradores, que poderiam lhe conferir uma boa reputação. Os feitos não são suficientes para a obtenção da glória e do reconhecimento perante o público, mas necessitam daqueles que são hábeis para anunciá-los, e nisso entra a importância dos discursos. Contudo, na mesma medida em que se reconhece o papel que os discursos exercem na perpetuação da glória, tópica comum aos discursos encomiásticos, também se recomenda a cautela contra as habilidades dos oradores de influenciarem a opinião pública conforme seus interesses. Nesse sentido, lemos no conselho de Isócrates a Timóteo:

(136) εἰκότως: οἱ μὲν γὰρ τοὺς ῥήτορας καὶ τοὺς ἐν τοῖς ἰδίῳις συλλόγοις λογοποιεῖν δυναμένους καὶ πάντα προσποιουμένους εἰδέναι θεραπεύουσι, σὺ δ' οὐ μόνον ἀμελεῖς, ἀλλὰ καὶ πολεμεῖς τοῖς μέγιστον αἰεὶ δυναμένοις αὐτῶν. καὶ τοι πόσους οἶε διὰ τὰς τούτων ψευδολογίας τοὺς μὲν συμφοραῖς περιπεπτωκέναι, τοὺς δ' ἀτίμους εἶναι; πόσους δὲ τῶν προγεγενημένων ἄνωνύμους εἶναι, πολὺ σπουδαιότερους καὶ πλέονος ἀξίους γεγενημένους τῶν ἁδομένων καὶ τραγῶδουμένων; (137) ἀλλ' οἱ μὲν, οἶμαι, ποιητῶν ἔτυχον καὶ λογοποιῶν, οἱ δ' οὐκ ἔσχον τοὺς ὑμνήσοντας. ἦν οὖν ἐμοὶ πεῖθῃ καὶ νοῦν ἔχῃς, οὐ καταφρονήσεις τῶν ἀνδρῶν τούτων, οἷς τὸ πλῆθος εἴθισται πιστεύειν οὐ μόνον περὶ ἐνὸς ἐκάστου τῶν πολιτῶν ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλων τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ἐπιμέλειάν τινα ποιήσει καὶ θεραπείαν αὐτῶν, ἵν' εὐδοκίμησῃς δι' ἀμφοτέρω, καὶ διὰ τὰς σπαντοῦ πράξεις καὶ διὰ τοὺς τούτων λόγους.

(136) Naturalmente, esses homens cultivam oradores e os que são capazes de fazer discursos em reuniões privadas e que se atribuem autoridade em tudo, enquanto você não só negligencia, mas também confronta aqueles que, entre eles, são os mais influentes. E quantos você pensa que, por causa das mentiras destes, ou caíram em desgraça, ou foram desonrados? E quantos antepassados ficaram anônimos, mesmo tendo sido muito melhores e mais valorosos que aqueles que são cantados ou apresentados nas tragédias? (137) Mas alguns, eu creio, encontraram poetas e escritores, outros não tiveram quem os celebrasse em hinos. Se então você me obedecer e for sensato, não desprezará estes homens, nos quais a multidão está acostumada a acreditar, não só no que diz respeito a um único dos cidadãos, mas também nas questões de interesse geral, mas você vai dirigir-lhes atenção e cuidado, para que você seja celebrado tanto pelas suas próprias ações quanto pelas palavras deles.

Tanto os oradores quanto os poetas são figurados como capazes de moldar a reputação dos indivíduos, quer lançando-os em desgraça por meio de mentiras, quer relegando-os ao anonimato. Disso se segue a importância do bom convívio com sujeitos influentes para o sucesso político, existindo uma complementaridade entre os próprios feitos e os ditos alheios

sobre si mesmo. Logo na sequência Isócrates relata que Timóteo admitia a validade de seu conselho, mas não tinha habilidade para lidar com tais pessoas. Com os desdobramentos dos eventos, é por meio da própria *Antidose* que Isócrates pretende reparar a reputação do general ateniense e dedicar-lhe um encômio que cumprisse o papel de monumentalidade do discurso para perpetuar a memória dos grandes feitos de Timóteo. O tópico do discurso como um monumento da vida e dos feitos, que Isócrates formulara no proêmio da *Antidose* em relação a si mesmo, reaparece implícito nessa digressão com referência a Timóteo.

É bastante elucidativo a respeito do estilo encomiástico de Isócrates comparar o elogio a Timóteo com *Evágoras*. O primeiro aspecto comum significativo dos dois encômios é a sua matéria histórica, pois ambos tratam de sujeitos contemporâneos ao autor, em contraste com as personalidades míticas de seus outros encômios, *Helena* e *Busíris*. Consta no conselho a Timóteo a ideia de que muitos caíram no anonimato, embora tenham sido melhores que aqueles que são celebrados pelos poetas; de modo semelhante, em *Evágoras* 6, o autor menciona o desânimo daqueles que superam a virtude dos heróis míticos, mas não recebem louvores à altura dos hinos e tragédias dedicados a estes. Nos dois casos Isócrates está tratando dos feitos de sujeitos que lhe são historicamente contemporâneos, com a preocupação de que eles sejam esquecidos por conta das omissões da tradição poética.

Além das afinidades entre esses comentários, esses dois elogios baseiam sua figuração em uma articulação de dois elementos: os feitos e o caráter. Na *Retórica*, Aristóteles procura estabelecer uma distinção entre o elogio e o encômio com base na ênfase de cada um: o elogio (ἔπαινος) trata da grandeza da virtude, enquanto o encômio (ἐγκώμιον) se ocupa dos feitos⁵³. Essas distinções não podem ser satisfatoriamente aplicadas a Isócrates, que inclusive em seu *Evágoras* tem um uso intercambiável dos dois termos. Em *Evágoras*, a figuração do soberano cipriota se dá em duas seções centrais, cada uma dividida em uma subseção que retrata sua personalidade (22-24; 41-46) e outra que narra seus feitos (25-32; 47-64). Na *Antidose*, Isócrates trata primeiramente das conquistas militares de Timóteo (107-113), e depois apresenta sua conduta e modo de agir como general (114-128). Assim, tanto o encômio a *Evágoras* quanto a digressão encomiástica sobre Timóteo na *Antidose* preenchem as duas categorias, fundamentando sua representação dos sujeitos com base em quem eles foram e o que eles fizeram.

⁵³ *Retórica*, 1367b.

Outro recurso encomiástico comum em Isócrates é a amplificação, fato notado já por Aristóteles, que a esse respeito comenta:

κἂν μὴ καθ' αὐτὸν εὐπορήσῃ, πρὸς ἄλλους ἀντιπαραβάλλειν, ὅπερ Ἰσοκράτης ἐποίει διὰ τὴν ἀσυνήθειαν τοῦ δικολογεῖν. δεῖ δὲ πρὸς ἐνδόξους συγκρίνειν: αὐξητικὸν γὰρ καὶ καλόν, εἰ σπουδαίων βελτίων.

E, se nele não se encontrar matéria suficiente para o elogio, é necessário compará-lo com outros, *como o fazia Isócrates*, por não estar habituado à oratória judicial. Deve-se, porém, comparar com pessoas de renome, pois resulta amplificado e belo se se mostrar melhor que os mais virtuosos. (*Retórica*, 1368a, tradução de Manuel Alexandre Junior *et al.*, grifos nossos).

O uso da comparação com os fins de amplificação é evidente em *Evágoras*. A temática da comparação com os heróis míticos aparece mais de uma vez no discurso, evocada no proêmio, falando dos elogios em geral, para ser retomada no desfecho de seu relato sobre a vida do soberano, em que os feitos deste são ditos superiores aos de tais heróis. A digressão central da obra também consiste em uma comparação entre Evágoras e Ciro, realçando a excelência moral do primeiro em contraste com alguns feitos ímpios do segundo. No caso do elogio a Timóteo na *Antídose*, Isócrates compara a conquista de Samos pelo general com a realizada por Péricles, fazendo referência à economia de recursos por seu discípulo se confrontada com os gastos do célebre estadista do passado⁵⁴. O nome de Péricles volta a aparecer mais adiante na *Antídose*, em uma série de elogios que o autor faz aos estadistas atenienses⁵⁵, com isso indiretamente amplificando os feitos de Timóteo em seu elogio.

Por sua vez, o procedimento composicional da escrita de uma digressão encomiástica já fora praticado por Isócrates anteriormente, como se pode verificar em seu *Elogio de Helena*. Nessa obra encomiástica, o autor desenvolve um extenso louvor a Teseu⁵⁶, em contraste com Héracles, e é a partir da opinião que Teseu tem de Helena que Isócrates volta a tratar dela. Por meio desse elogio dentro de outro elogio, a autoridade e a excelência mítica de Teseu amplificam o louvor de Helena. Este procedimento permite traçar notáveis analogias com o louvor a Timóteo na *Antídose*, uma vez que a intenção de Isócrates com essa obra é, em última instância, a de fazer um autoelogio, resultando em outra estrutura de “elogio dentro do elogio”⁵⁷. Nota-se ainda que o autor não perde de vista a unidade argumentativa na economia

⁵⁴ *Antídose*, 111.

⁵⁵ *Antídose*, 234-235

⁵⁶ *Helena*, 18-37

⁵⁷ Cf. Lacerda, *op. cit.*, p. 39.

do texto, à medida que a digressão do elogio de outra pessoa tem o efeito funcional de amplificar o louvor principal.

A segunda metade da *Antidose*, que podemos circunscrever no bloco entre as seções 167 e 290, ainda sob o pano de fundo da ficção judicial, é preenchida pela demonstração da *paideia* de Isócrates, com a finalidade protréptica de exortar seu auditório a dedicar-se à sua filosofia. O texto toma a forma dos discursos programáticos com elementos de polêmica filosófica, à medida que o autor discute os fundamentos de seu ensino e as diferenças entre suas ideias e as de outros intelectuais, como se vê em *Contra os Sofistas* e no proêmio do *Elogio a Helena*, ambos os textos datados dos primeiros anos da sua escola. O tom exortativo também não perde os contornos de uma apologia, uma vez que a própria *paideia* precisa ser defendida contra os equívocos mais comuns com que a opinião pública via a cultura superior. Em meio à discussão da *paideia* isocrática também ocorrem passagens de evidente caráter epidítico em louvor ao *lógos*.

O modo discursivo adotado nessas exposições da filosofia caracteriza a *Antidose* como um discurso protréptico. Na Grécia do século IV, o protréptico era uma modalidade discursiva emergente que os filósofos adotavam como um meio de anunciar suas respectivas escolas e recomendar a prática da filosofia. O exemplo mais famoso dessas obras na Antiguidade é o *Protréptico* de Aristóteles, do qual se preservaram apenas fragmentos. Uma questão recorrente nessas obras era o meio filosófico de se viver uma boa vida, por isso nesses textos os autores comparam diferentes modos de vida, procurando afastar a audiência de maneiras de viver consideradas danosas⁵⁸. Collins (2015, p. 17) defende que em sua origem o protréptico ainda não era um gênero codificado, mas se desenvolvia pela hibridização de outros gêneros e discursos em meio às disputas intelectuais entre as diferentes escolas da época. Os protrépticos seriam caracterizados sobretudo por uma “retórica da conversão”, adotando diferentes estratégias discursivas para cumprir sua finalidade de elaborar uma exortação persuasiva ao seu público alvo.

Vários das obras de Isócrates podem ser abarcadas por essa caracterização de discurso protréptico, ilustrando os diferentes gêneros adotados para este propósito. Seu discurso programático *Contra os Sofistas* cumpre primariamente essa função, à medida que o educador critica as propostas educacionais de seus rivais e discute a própria *paideia*. Os discursos *A*

⁵⁸ Um exemplo disso pode ser encontrado na seção 287 da *Antidose*, em que Isócrates afirma veementemente que afasta seus discípulos de hábitos dissolutos como a beber nas tavernas, jogar dados ou passar o tempo nas escolas de flautistas.

Demônico e *A Nicocles*, endereçados a jovens soberanos, recomendam uma postura filosófica elencando uma série de conselhos tradicionais aos governantes. Mesmo em *Evágoras*, um encômio, o autor assume uma finalidade protréptica, à medida que a conduta prudente do rei elogiado se torna um argumento em favor a dedicar-se à reflexão e à prudência na tomada de decisões, conforme os preceitos da filosofia isocrática. Nesse cenário, a *Antidose* se destaca por sua extensão e pelo seu hibridismo acentuado. Collins (2015, p. 230) nota que a mistura de gêneros, ressaltada pelo próprio Isócrates, supera a de qualquer outro discurso protréptico de seu tempo.

O hibridismo da *Antidose* se dá não apenas em sua classificação quanto aos gêneros, mas também nos públicos aos quais Isócrates se dirige. O primeiro nível de divisão dos públicos se dá por meio da ficcionalidade da obra. No proêmio metaliterário o autor lida com um público leitor, cuja recepção de sua obra ele procura orientar, enquanto na ambientação ficcional suas palavras são dirigidas ao júri e ao auditório que presumivelmente acompanhava o julgamento. Nesse auditório ocorre o segundo nível de divisão do público, conforme suas diferentes atitudes perante a *paideia* de Isócrates. Entre aqueles que participavam ativamente da formação da opinião pública sobre o apologista estão, por um lado, os caluniadores, como Lisímaco, e por outro os próprios alunos na condição de testemunhas da probidade do educador. O público mais amplo se dividiria entre os cidadãos intolerantes e indispostos, que se afligem com os sucessos alheios e preferem aderir às críticas aos demais, e, em contraste com estes, os indivíduos sensatos que, a partir de uma exposição apropriada dos fatos, são capazes de formar um juízo adequado da questão.

2.3 A FUNÇÃO DIDÁTICA DOS ESCRITOS

A ficção judicial da *Antidose* apresenta uma “cena escolar”, em 140-149 em que Isócrates apresenta o discurso de defesa que está preparando e recebe as admoestações deste para reformular sua defesa de uma maneira que não evocasse a inveja e a indisposição do público. Essa cena sugere que, mais do que servirem de modelo para seus discípulos em sua escola, os discursos do educador ateniense também eram apresentados e discutidos por seus alunos, e que essa discussão na escola fazia parte do processo composicional. Outros episódios dessa natureza podem ser encontrados nos textos de Isócrates, sendo presumível que eles retratem até certo ponto as práticas de sua escola. Por exemplo, no discurso para Filipe, Isócrates informa o rei macedônico que antes de enviar-lhe o discurso ele o mostrou a seus

discípulos para que o avaliassem⁵⁹. Também a partir da seção 200 do *Panatenaico* o autor retrata uma cena escolar em que ele apresentava seu discurso aos alunos e ele pede a opinião de um antigo discípulo filoespartano. Defendendo a documentalidade dessas passagens para recompor as práticas da escola de Isócrates, Nicolai (2004, p. 136, tradução nossa) argumenta:

As cenas escolásticas e as discussões entre Isócrates e seus alunos, de fato, nos oferecem material útil para reconstruir o método de trabalho de Isócrates: é necessário, porém, superar os filtros da elaboração literária e do escopo autoelogiativo que está subentendido nestas cenas.

Seguramente, a escola de Isócrates adotava como métodos de ensino a composição, a análise e discussão literária e a leitura dos textos escritos⁶⁰. De fato, a educação isocrática é designada como uma *lógōn paideia*, em que a habilidade de falar bem marca o sucesso da formação do discípulo. Assim, tanto as composições do professor quanto as dos discípulos eram lidas, discutidas em seus aspectos estilísticos e argumentativos, e a isso se seguiam as críticas e correções, com orientações para o aprimoramento discursivo. Por conta dos interesses da *paideia* de Isócrates, essas discussões e correções não se atinham meramente às questões da técnica oratória, mas também levavam em consideração a preocupação com um julgamento sensato. É significativo que, conforme discutido acima, Isócrates expusesse suas próprias composições ao escrutínio de seus discípulos, abertas às críticas e sugestões desses, e não como meros modelos a serem imitados. Confiar no senso crítico de seus discípulos mais avançados é, antes de tudo, confiar nas capacidades de sua própria *paideia*, pois ao conseguirem aconselhar bem na composição dos discursos os alunos mostravam a qualidade de sua formação. Com isso, o educador se contrapõe aos sofistas, que, segundo ele próprio, não confiavam em seus próprios alunos.

Os conteúdos podem ser inferidos pelos temas dos discursos do próprio educador, uma vez que estes ofereciam modelos a serem discutidos pelos discípulos e imitados em seus méritos, refletindo um cultivo de uma cultura geral e um preparo para a deliberação política. Nós podemos encontrar aproximações desses conteúdos em aproximações com disciplinas modernas, como faz Johnson (1959): além dos “estudos literários” constariam história, ética, ciência política e geografia. Obviamente, no tempo de Isócrates essas disciplinas não se encontravam sistematizadas, tampouco são tratadas como autônomas pelo educador ateniense, mas atendem aos propósitos da oratória cívica, oferecendo conhecimentos capazes de embasar

⁵⁹ Filipe, 17-23

⁶⁰ Cf. Johnson, 1959, p. 31.

boas decisões nos contextos deliberativos. A habilidade de formular opiniões sensatas é, afinal, a grande meta da *paideia* isocrática.

Uma das práticas de grande importância na didática de Isócrates é a fixação de exemplos. Essa atividade se manifesta em sua escola, em que são apresentados discursos modelo para as práticas composicionais dos alunos. Contudo, o estabelecimento de exemplos não se restringe às formas discursivas, abrangendo todos os aspectos pertinentes da cultura geral e da conduta cívica⁶¹. Os exemplos do passado orientam a *dóxa* na formação de um juízo sensato para avaliar o presente. A questão pode ser ilustrada pela formulação de Schmitz-Kahlmann (*apud* NICOLAI, 2004, p. 85, tradução nossa) “o paradigma não é um expediente estilístico, mas uma forma de pensamento”. Como anteriormente discutido, o educador vislumbra nos encômios de personalidades como Evágoras uma função exortativa, em que as virtudes do elogiado despertam o sentimento de emulação nos ouvintes. Deste modo, cabe ao elogio realçar toda a exemplaridade da conduta de um indivíduo virtuoso para implicitamente recomendá-la.

À sua maneira, a autofiguração isocrática na *Antidose*, assumidamente com as intenções de um autoelogio, também tem o propósito de apresentar um retrato do professor de oratória como um cidadão exemplar, que contribui com a *pólis* por meio de seus discursos e seu ensino. Por meio da *Antidose*, o educador ateniense mostra na prática sua conformidade com as atribuições de um professor de oratória discutidas em *Contra os Sofistas*:

(17) [...] καὶ δεῖν τὸν μὲν μαθητὴν πρὸς τῇ τὴν φύσιν ἔχειν οἷαν χρῆ τὰ μὲν εἶδη τὰ τῶν λόγων μαθεῖν, περὶ δὲ τὰς χρήσεις αὐτῶν γυμνασθῆναι, τὸν δὲ διδάσκαλον τὰ μὲν οὕτως ἀκριβῶς οἷόν τ' εἶναι διελθεῖν ὥστε μηδὲν τῶν διδασκῶν παραλιπεῖν, περὶ δὲ τῶν λοιπῶν τοιοῦτον αὐτὸν παράδειγμα παρασχεῖν, (18) ὥστε τοὺς ἐκτυπωθέντας καὶ μιμήσασθαι δυναμένους εὐθὺς ἀνθηρότερον καὶ χαριέστερον τῶν ἄλλων φαίνεσθαι λέγοντας. καὶ τούτων μὲν ἁπάντων συμπεσόντων τελείως ἔξουσιν οἱ φιλοσοφούντες: καθ' ὃ δ' ἂν ἐλλειφθῇ τι τῶν εἰρημένων, ἀνάγκη ταύτῃ χεῖρον διακεῖσθαι τοὺς πλησιάζοντας.

(17) [...] o discípulo deve ter uma aptidão natural tal qual se exige para aprender as formas dos discursos, e se exercitar nos usos destas, e o professor deve ser capaz de fazer uma exposição tão exata de modo que não deixe de lado nada do que precisa ser ensinado, e no restante *ele deve colocar a si mesmo como exemplo*, (18) para que os alunos que estão formados e são capazes de fazer uma boa imitação logo mostrem que conseguem falar de maneira mais exuberante e graciosa que os demais. E quando tudo isso ocorrer os que se dedicam à filosofia completarão sua formação; mas a cada uma dessas coisas anteriormente ditas que for abandonada, necessariamente os discípulos resultaram inferiores neste aspecto. (*Grifos nossos*).

⁶¹ Como nota Nicolai (*op.cit.*, p. 83-87) existe uma similaridade nesse ponto entre os pensamentos de Isócrates e de Tucídides sobre a história, apesar das várias diferenças entre ambos.

Nesta passagem de *Contra os Sofistas*, a exemplaridade do professor é apresentada sobretudo da perspectiva das questões relativas à composição dos discursos. Contudo, é pertinente lembrar outra vez que a educação oratória de Isócrates não se ocupava apenas com o estilo ou a forma dos discursos, mas também dedicava atenção aos conteúdos e às opiniões neles veiculadas. Ainda ao final de *Contra os Sofistas*, Isócrates afirma que aqueles que quisessem observar os preceitos de sua filosofia deveriam se valer mais da decência (ἐπιείκειαν) do que da oratória (ῥητορείαν)⁶². Esse realçamento do aspecto moral de seu ensino em seu discurso programático reforça a orientação que Isócrates dá à sua *paideia* no sentido de um cultivo intelectual e moral. Nessa *paideia*, o professor deve ser um paradigma não só em suas habilidades de falar, mas também em sua conduta e na sensatez de suas ideias, afinal, aqueles que obtêm sucesso em sua educação são justamente aqueles que conseguem praticar a filosofia, isto é, que cultivam opiniões prudentes e têm uma conduta louvável, conforme a concepção de filosofia isocrática. Essas considerações mostram toda a dimensão em que Isócrates pretende fazer de si mesmo um paradigma, escrevendo a *Antidose* como uma “imagem de suas ideias e sua vida”. Concebendo uma relação estreita entre linguagem e pensamento, o educador ateniense pretende figurar a si mesmo como modelo não só da composição escrita, mas também de conduta íntegra e utilidade cívica, à medida que seus próprios discursos escritos são exemplos dos favores prestados por ele à pólis ateniense, oferecendo a essa conselhos políticos.

A centralidade da prática discursiva na educação ministrada por Isócrates decorre da centralidade do *lógos* na formação do pensamento conforme a filosofia isocrática. A capacidade de falar o que é preciso é entendida pelo educador como o maior sinal do bem pensar⁶³. Com isso, a dedicação à prática discursiva é concebida como o meio para o aprimoramento de todas as habilidades mentais consideradas úteis. A escrita se torna um instrumento crucial na *paideia* de Isócrates por redimensionar a relação entre o *lógos* e o *kairós*. Nessa nova relação, a exatidão e o *kairós* não estão em conflito, ao contrário do que defende Alcidas de Alcidamante da perspectiva da oratória improvisada, mas aquela é parte integrante deste.

⁶² *Contra os Sofistas*, 21: καίτοι τοὺς βουλομένους πειθαρχεῖν τοῖς ὑπὸ τῆς φιλοσοφίας ταύτης προσταττομένοις πολὺ ἂν θᾶπτον πρὸς ἐπιείκειαν ἢ πρὸς ῥητορείαν ὠφελήσειεν.

⁶³ *Antidose*, 255.

3. A *PAIDEÍA* DE ISÓCRATES E A FILOSOFIA

Isócrates escreveu a sua *Antídose* com o objetivo explícito de fazer desta uma imagem de seu pensamento e vivências, na esperança de que suas ideias fossem conhecidas. Discorrendo primeiramente sobre sua vida e carreira, para desfazer os mal-entendidos que prejudicavam sua reputação perante os atenienses, na segunda metade de seu discurso Isócrates passa a tratar mais especificamente de suas ideias. Com isso, ele passa a apresentar seu próprio ensino, que ele designava como *philosophía*, contrastando sua concepção deste termo com a de seus rivais. A composição da *Antídose* prepara por meio de um discurso apologético a interpretação que Isócrates elabora de seu próprio pensamento e a forma autobiográfica constitui na obra a estratégia comunicativa que o orador escolhe para divulgação de sua *philosophía*.

Contudo, não é ponto pacífico que se interprete a educação de Isócrates como filosofia. É sabido que historicamente o nome de Isócrates é associado ao ensino da retórica, e não da filosofia. O recorrente uso da palavra *philosophía* em seus textos é interpretado por diversos estudiosos como um mero sinônimo de retórica⁶⁴, dissociando assim o termo da filosofia propriamente dita. A ilustração mais paradigmática do papel histórico atribuído ao ensino de Isócrates pode ser encontrada na *Paideía* de Jaeger, que concebe a rivalidade entre este e Platão como a primeira rivalidade entre retórica e filosofia na história.

Por outro lado, no século IV a.C. a palavra *philosophía* ainda não se encontrava bem definida nem contava com um significado cristalizado, de modo que o uso da expressão por Isócrates não é uma mera arbitrariedade, mas um indicativo de seu propósito de fixar sob a alcunha da disciplina o seu modelo de educação e cultivo intelectual. Assim, a própria noção de filosofia deve ser pensada na época como um objeto de disputa, na qual Isócrates se contrapunha a Platão e Aristóteles, e embora tenha prevalecido a concepção platônico-aristotélica, a perspectiva isocrática não é, a princípio, incompatível com a filosofia, mas consiste em um ponto de vista alternativo sobre esta⁶⁵.

⁶⁴ Entre esses, Timmerman e Schiappa (2010) elencam os nomes de Moses I. Finley, W. K. C. Guthrie, Martin L. Clarke e de Jacqueline de Romilly.

⁶⁵ Como Nehamas (1990) observa, concordar de imediato com Platão é assumir uma concepção restritiva e talvez problemática de “filosofia”, que não dá conta de abarcar a atividade que o termo efetivamente descreve. O autor conclui que a filosofia possa incluir alguém como Isócrates, embora o considere medíocre na prática desta por conta de sua incompetência dialética. De todo modo, a colocação de Nehamas reforça que não há motivos *a priori* para deixar de considerar Isócrates um filósofo em seu meio.

Cabe notar ainda que Isócrates ele mesmo nunca se designa como um *rhétor*, um orador, em suas obras, e o cognato mais próximo de *rhetoriké* que ele utiliza, *rhétoreia*, ocorre em *Contra os Sofistas*, 21⁶⁶. Schiappa (1999, p. 169) interpreta que, nessa passagem, o educador procura justamente contrapor a *rhétoreia* ao seu ensino, tomando-a como contrário da decência. Contudo, é possível interpretar a passagem também no sentido de qual a prioridade do ensino isocrático, em que o aspecto moral prevalece, mas não deixa de estar presente um cultivo oratório e uma atenção à formação do *rhétor*. Certamente, a habilidade de falar bem tem grande importância para a *paideia* de Isócrates, contudo ele não concebe tal habilidade como um fim em si, mas como o meio para se pensar bem. Portanto ele não reduz seu ensino à simples eloquência, e nisso ele se concebe como alguém diferente de um mero professor de oratória. Essa diferença é tão importante para ele que ele faz questão de argumentar por ela na *Antídose*, reiterando que seu ensino é filosofia e não oratória⁶⁷.

O ponto de vista filosófico de alguém pode ser caracterizado pela determinação daquilo que, segundo ele, a filosofia é e daquilo que ela pode alcançar. O que Isócrates designa como filosofia também é por vezes referido como um “ensino superior”⁶⁸, uma espécie de cultura geral. Esse ensino abarcaria o conhecimento do passado e da tradição, e, portanto, se ocuparia de uma reflexão cultural. Além disso, a filosofia de Isócrates se ocupa do estudo do discurso político, tendo em vista que sua escola oferecia um ciclo de estudos preparatórios para a carreira pública. Ainda, na *Antídose* o orador se refere a seu próprio ensino como *lógōn paideia*⁶⁹, isto é, uma “educação por meio dos discursos”. Portanto, a concepção isocrática de filosofia está fortemente atrelada à relação entre discurso e política.

Evidentemente, caracterizar o pensamento de Isócrates oferece significativas dificuldades a começar pela forma discursiva em que ele as apresenta. Suas obras, afinal, são orações, e enquanto orações são exposições muito parciais das ideias do orador, frequentemente dirigidas a questões ou auditórios muito específicos⁷⁰. Uma figuração mais completa do pensamento isocrático exigiria um estudo global das obras do orador, o que foge ao escopo do presente trabalho. Portanto concentraremos nosso estudo da sua filosofia tal qual ele a apresenta na *Antídose* a partir das respostas que ele oferece às duas questões acima. A primeira coisa a se observar é o gênero discursivo adotado pelo orador para tratar do assunto, isto é, as suas

⁶⁶ Cf. *supra*, p. 63

⁶⁷ *Antídose*, 41.

⁶⁸ Cf. Marrou, 1964, p. 136

⁶⁹ *Antídose*, 180.

⁷⁰ Cf. Bloom, 1955.

motivações para o uso da forma autobiográfica para discorrer sobre a filosofia. Assim sendo, passaremos a fazer algumas considerações sobre o uso da autobiografia na abordagem da filosofia, bem como as relações entre o modo de vida e a reflexão filosófica, analisando como Isócrates relaciona sua vida com sua atividade intelectual.

3.1 AUTOBIOGRAFIA E FILOSOFIA

A filosofia, enquanto disciplina, não se reduz a uma única forma discursiva e ao longo da história foi praticada nos mais variados gêneros textuais. Mesmo se considerando a filosofia mais formal, que pretenda a abordagem mais objetiva possível das questões que propõe e dos argumentos relacionados a ela, existe uma flexibilidade na escolha da forma segundo o propósito. Assim, conteúdos que se prestam a uma axiomatização fazem uso do rigor do *more geometrico*, enquanto assuntos mais propensos ao debate são discutidos na forma de uma *disputatio*, e de modo geral o Tratado figura como um dos principais gêneros da filosofia formal. Além disso, frequentemente pensadores recorrem a expedientes de menor rigor técnico para divulgar suas ideias de um modo acessível ao público geral, pondo de lado o papel de filósofos para assumirem o de publicistas e artistas. Assim podem ser entendidos os recursos ficcionais dos diálogos de Platão ou da Utopia de Thomas More, e mesmo a filosofia por aforismos tal qual praticada por Nietzsche.

Com relação aos gêneros literários dos quais a filosofia se vale, o que se nota é uma liberdade do autor ao escolher a forma mais apropriada a seus fins comunicativos e à maneira pela qual ele pretende discorrer sobre uma questão. Assim, o gênero literário ao qual uma obra pertence fornece o primeiro indício da intenção ou propósito comunicativo do autor⁷¹. Por sua vez, cada gênero literário apresenta exigências próprias, e um conjunto de regras discursivas codificadas, e tal codificação diz respeito tanto à forma quanto ao conteúdo da obra. Isso significa que a partir do momento em que um pensador escolhe um gênero literário em lugar de outro, ele também molda seu discurso por este gênero.

No caso da filosofia antiga, atentar para as codificações de gênero literário e os condicionamentos disso resultantes é de especial importância. Nesse sentido, Pierre Hadot afirma:

⁷¹ Cf. Hirsch, 1967.

De maneira geral, de fato, no caso dos autores antigos as regras de discurso são rigorosamente codificadas. É preciso levar em conta o fato de eles escreverem dentro de um sistema tradicional que obedece às exigências próprias de cada gênero literário; não se escreve da mesma maneira quando se exorta alguém, quando se consola alguém quando se expõe uma doutrina ou quando se dialoga. (HADOT, 2016, p.88)

Por um lado, é um fato notável a existência de diversas autobiografias escritas por filósofos ao longo da história, por outro, não é trivial que tais textos sejam eles próprios obras filosóficas, especialmente, como Mathien (2006, p.3-4) ressalta, se confrontados com os padrões de escrita filosófica reconhecidos nos demais gêneros. Entre as objeções possíveis consta o fato de tais obras não serem centralmente argumentativas e por vezes carecerem de uma forma expositiva clara. Dessa forma, elas deixariam de caracterizar a discussão de um tópico filosófico específico. Além disso elas claramente não são impessoais, na medida em que tratam por uma perspectiva subjetiva de uma pessoa particular, o próprio autor. O particularismo imanente à autobiografia se contrapõe à generalidade usualmente esperada em um argumento filosófico. As objeções elencadas aqui podem ser suficientes para que a compatibilidade entre autobiografia e filosofia não seja um fato imediato.

O argumento mais natural em favor de tal compatibilidade é a contribuição que a autobiografia de um pensador faz à interpretação de sua obra filosófica como um todo. O filósofo Collingwood afirma em sua própria autobiografia: “a autobiografia de um homem cuja ocupação é pensar deve ser a história de seu pensamento” (1967, apud Mathien 2006, p.5, tradução nossa). Ao traçar a história de seu pensamento individual, o autor tem a oportunidade de contextualizar suas ideias anteriores em suas respectivas ocasiões e mesmo meios sociais e culturais, desfazendo possíveis equívocos interpretativos quanto ao que o autor não quis expressar. Como já mencionado no caso da autobiografia em geral, o autor se encontra na condição de um informante privilegiado acerca de sua vida e de seu pensamento, conhecendo circunstâncias que não estão acessíveis aos demais, embora, como também foi visto, ele não seja um informante infalível sobre si mesmo.

Além de a autobiografia servir como um auxiliar exegetico às demais obras de um pensador, em alguns casos ela é capaz de assumir uma finalidade filosófica própria. Mathien (2006, p.20) elenca cinco possíveis usos filosóficos de uma autobiografia: a instrução moral, a consolação, a apologia, a confissão e a investigação da natureza humana. Destes cinco, os quatro primeiros são de ordem prática, enquanto o quinto é um propósito teórico e não necessariamente reconhecido como competência da filosofia contemporânea. Atendo-se aos

quatro primeiros, tem-se que o uso da forma autobiográfica no discurso filosófico se relaciona com a dimensão prática da filosofia, e o particularismo da vida do autor funciona argumentativamente como um exemplo de uma certa posição que ele pretende ilustrar diante de uma questão.

No caso da autobiografia como apologia, a caracterização típica é o direcionamento a uma audiência que inclui ou foi influenciada por acusadores hostis. Em tal situação, o apologista se coloca na posição de justificar seja seu modo de vida, seja uma ação de longo curso ou mesmo uma postura intelectual. Filosoficamente, os esforços do apologista são uma espécie de ética e epistemologia aplicadas. À medida que o pensador justifica sua vida como sendo boa e suas ideias como sendo adequadas a determinadas questões, ele procura assinalar a conformidade de sua vida para com princípios de probidade cognitiva e moral. O filósofo apologista, portanto, apresenta a si mesmo como exemplo – e assim, como argumento empírico – de como viver bem e pensar apropriadamente. De modo geral, predominam duas finalidades na autobiografia apologética: uma imediata, que é defender-se das acusações ou mesmo concepções equivocadas sobre si que os outros tenham, e, portanto, defender a própria reputação; e outra, mais ampla, que é fazer de si mesmo exemplo de uma vida virtuosa. Isócrates enuncia ambas as finalidades em diferentes momentos de seu discurso:

οὐ μὴν παντάπασιν ἄθυμῶ διὰ τὸ μέγεθος τοῦ τιμήματος, ἀλλ' ἐάν περ ἐθελήσητε μετ' εὐνοίας ἀκροάσασθαι, πολλὰς ἐλπίδας ἔχω τοὺς μὲν διεψευσμένους τῶν ἐμῶν ἐπιτηδευμάτων καὶ πεπεισμένους ὑπὸ τῶν βουλομένων βλασφημεῖν ταχέως μεταπεισθήσεσθαι περὶ αὐτῶν, τοὺς δὲ τοιοῦτον εἶναι με νομίζοντας οἷός περ εἰμί, βεβαιότερον ἔτι ταύτην ἔξιν τὴν διάνοιν.

Não desanimo completamente pelo tamanho da pena, mas se acaso vocês quiserem escutar com benevolência, tenho grandes esperanças que os equivocados a respeito de minhas ocupações e convencidos pelos que querem caluniar rapidamente mudarão de ideia quanto a isso, e os que julgam que sou como sou terão essa ideia ainda mais segura. (*Antidose*, 28).

(84) ἀλλὰ μὴν καὶ τῶν ἐπὶ τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην προσποιουμένων προτρέπειν ἡμεῖς ἂν ἀληθέστεροι καὶ χρησιμότεροι φανεῖμεν ὄντες. οἱ μὲν γὰρ παρακαλοῦσιν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν φρόνησιν τὴν ὑπὸ τῶν ἄλλων μὲν ἀγνοουμένην, ὑπ' αὐτῶν δὲ τούτων ἀντιλεγομένην, ἐγὼ δ' ἐπὶ τὴν ὑπὸ πάντων ὁμολογουμένην. (85) κάκεινους μὲν ἀπόχρη τοσοῦτον, ἢν ἐπαγαγέσθαι τινὰς τῇ δόξῃ τῇ τῶν ὀνομάτων δυνηθῶσιν εἰς τὴν αὐτῶν ὁμιλίαν, ἐγὼ δὲ τῶν μὲν ἰδιωτῶν οὐδένα πώποτε φανήσομαι παρακαλέσας ἐπ' ἑμαυτόν, τὴν δὲ πόλιν ὅλην πειρῶμαι πείθειν τοιοῦτοις πράγμασι ἐπιχειρεῖν, ἐξ ὧν αὐτοὶ τε εὐδαιμονήσουσι καὶ τοὺς ἄλλους Ἑλλήνας τῶν παρόντων κακῶν ἀπαλλάξουσι.

(84) Contudo nós mesmos também poderíamos nos revelar como mais verdadeiros e úteis do que os que agem como se dirigissem os demais para a virtude e a justiça. Pois uns convocam para uma virtude e uma prudência que são desconhecidas aos demais e contraditas por eles mesmos, enquanto eu convoco para a que é aceita por todos. (85) E para eles, se acaso pudermos influenciar alguns a fazerem parte de seu convívio por meio da fama de seus nomes, isso lhes basta, contudo eu tornarei evidente que nunca convoquei nenhum indivíduo para mim mesmo, mas sim que eu tento

convencer a pólis inteira a empreender ações tais que por meio delas os cidadãos prosperarão e afastarão dos demais gregos os males presentes. (*Antídose*).

A primeira passagem oferece a configuração típica de uma apologia: Isócrates realiza uma *captatio benevolentiae* a seus ouvintes, fazendo menção a caluniadores de seu ofício e a indivíduos por eles enganados. Como ele reconhece, a possibilidade de esse público mudar de opinião (μεταπεισθήσεσθαι), e, portanto, de ser persuadido⁷², depende fundamentalmente de que esse público escute seu discurso com benevolência (μετ' εὐνοίας ἀκροάσασθαι). Consequentemente, a intenção filosófica da apologia, isto é, de argumentar que determinado modo de vida ou determinada postura intelectual são bons, é indissociável das intenções retóricas dessa mesma apologia no contexto da oratória forense. De fato, a premissa de uma situação apologética é um público inicialmente hostil ou desinformado, perante o qual o apologista tem uma reputação negativa ou controversa, de modo que, se este quiser justificar sua conduta e fazer dela um exemplo a ser admirado e seguido, ele deve inicialmente ser capaz de fazer seu público mudar de opinião. Nesse contexto, a apologia assume um compromisso maior que a mera refutação das acusações. É preciso que a audiência se convença não só de que as acusações são falsas, mas também de que suas ressalvas para com o apologista são improcedentes e resultantes de mal-entendidos, cabendo a este informá-la da melhor maneira possível, como Isócrates assinala:

ἔχει γὰρ οὕτως: ἐγὼ καλλίστην ἡγοῦμαι καὶ δικαιοτάτην εἶναι τὴν τοιαύτην ἀπολογία, ἣτις εἰδέναι ποιεῖ τοὺς δικάζοντας ὥς δυνατόν μάλιστα, περὶ ὧν τὴν ψῆφον οἴσουσι, καὶ μὴ πλανᾶσθαι τῇ διανοίᾳ μηδ' ἀμφιγνοεῖν τοὺς τὰληθῆ λέγοντας.

Pois o caso é este: eu considero ser a mais bela e justa defesa aquela que faz com que os juízes saibam o máximo que é possível acerca do que votarão, sem que errem em seu pensamento nem se confundam quanto a quem fala a verdade. (*Antídose*, 52).

Para tal fim, Isócrates confia no expediente de citar seus próprios discursos, pois deste modo sua audiência teria condições de avaliar sua reputação não com base em meras especulações, mas conhecendo diretamente seu trabalho. Os trechos escolhidos pelo orador ilustram o argumento de que seus discursos dirigem esforços à virtude e à justiça, propondo o que é útil e conveniente à pólis. Provando que seus discursos têm tal natureza, Isócrates sustenta sua intenção geral: demonstrar que seu modo de vida e seu ofício são valorosos e dignos de estima entre os demais cidadãos. Aqui, portanto, o espaço autobiográfico opera como um

⁷² Naturalmente chamamos atenção aqui para o verbo escolhido por Isócrates, derivado de πείθειν, persuadir, termo de importância central na retórica.

repertório disponível ao autor de evidências de sua probidade intelectual que atestam para a exemplaridade de sua conduta, e consequentemente como um argumento em prol de suas proposições filosóficas. Isso leva à segunda passagem anteriormente mencionada⁷³, em que o orador se compara a seus rivais em educação cívica: enquanto estes divergem em seus ensinamentos que teriam um valor duvidoso à maioria das pessoas, ele ensinava acerca do que qualquer um reconhece como bom⁷⁴. É pertinente notar que Isócrates faz valer a aceitação geral da virtude que ele professa em seu ensino como argumento da exemplaridade de sua atividade educativa, usando tal consenso como estratégia persuasiva em favor de seu modo de vida e de seu pensamento.

No início da segunda parte da *Antidose*, que trata mais especificamente do ensino de Isócrates, ele afirma que o que estava em julgamento era mais que sua vida particular, mas o valor do modo de vida por ele professado. Em suas palavras:

ἔστι δ' οὐ περὶ μικρῶν οὐθ' ὁ λόγος οὐθ' ἡ κρίσις ἐν ἣ καθέσταμεν, ἀλλὰ περὶ τῶν μεγίστων: οὐ γὰρ περὶ ἐμοῦ μέλλετε μόνον τὴν ψῆφον διοίσειν, ἀλλὰ καὶ περὶ ἐπιτηδεύματος ᾧ πολλοὶ τῶν νεωτέρων προσέχουσι τὸν νοῦν.

Nem o discurso nem o julgamento no qual estamos postos diz respeito a questões pequenas, mas trata dos assuntos mais importantes, pois vocês estão prestes a votar não só a meu respeito, mas também acerca da ocupação na qual muitos dos mais jovens prestam atenção. (*Antidose*, 173).

Trata-se de um passo de generalização em que o caso particular da pessoa do orador é avaliado não nessa mesma particularidade, mas sim enquanto exemplo de uma conduta ética e intelectual. Aristóteles cita livremente essa passagem no Livro II da Retórica como “Ides pronunciar-vos, não sobre Isócrates, mas sobre o seu gênero de vida, isto é, sobre se é útil filosofar”⁷⁵. Significativa aqui é a inclusão do verbo “filosofar” (φιλοσοφεῖν) na citação de Aristóteles, indicando que este reconhecia em Isócrates a intenção de designar sua atividade intelectual como filosofia, e consequentemente o entendia como participante do debate acerca da caracterização desta. A leitura aristotélica também ajuda a ressaltar a intenção discursiva de Isócrates nessa passagem, pois, como anteriormente discutido, é ao fazer do próprio modo de vida um modelo a ser imitado que o apologista faz de sua defesa uma questão filosófica.

⁷³ *Antidose*, 84-85.

⁷⁴ Sokratis Papaioannou observa a respeito dessa passagem: “Este comentário de Isócrates constitui ainda uma pontada contra os filósofos, cujos debates em torno do grande tema da virtude ele via como uma fraqueza, considerando que seus próprios princípios gerais, que não constituíam uma reflexão filosófica original, mas confiavam nos ideais geralmente aceitos desde antigamente, eram os únicos que abarcavam a essência da questão.” (1993, p.364, tradução nossa).

⁷⁵ 1399b, tradução de Manuel Alexandre Junior

Deve-se notar que fazer de seu julgamento um julgamento de sua filosofia é outro ato em que Isócrates emula o Sócrates da *Apologia*, que também afirma estar sendo julgado em razão de calúnias contra sua filosofia. Assim, ambos os apologistas estabelecem uma relação indissociável entre suas respectivas vidas e filosofias. Nas duas obras, o relato da própria vida opera como um testemunho da conformidade com um conjunto de valores filosóficos, exercendo assim a função filosófica própria de uma apologia, tal qual anteriormente discutido. Ainda, tanto Sócrates quanto Isócrates reconhecem em seus discursos uma certa inadequação entre a apologia, a forma discursiva mais apta disponível na cultura ateniense de então para um relato acerca da própria vida, e suas intenções, de modo que ambos extrapolam as convenções da apologia para articularem defesas de suas condutas filosóficas. Como resultado, ambos propõem suas respectivas filosofias como modos de vida.

Tal resultado não é nem excepcional nem inesperado em se tratando de filosofia antiga, uma vez que na antiguidade a atividade filosófica é concebida em relação estreita com a maneira de se viver. Pierre Hadot (1995) alerta para o equívoco de se interpretar como o objetivo principal dos filósofos da Antiguidade uma construção sistemática e abstrata destinada a explicar o universo. Ao invés disso, “a filosofia é, antes de tudo, uma maneira de viver, mas que está estritamente ligada a um discurso filosófico” (HADOT, 1995, p. 19, tradução nossa). Associado a esse modo de vida está aquilo que o próprio Hadot (2014) designa como exercício espiritual, isto é, exercício sobre toda a psique do indivíduo – em seu pensamento, imaginação e sensibilidade – de modo a transformar sua visão de mundo e sua própria personalidade. Isso significa que uma doutrina filosófica visava, por meio das reflexões que ela oferecia, orientar a atitude do discípulo, repercutindo em seus atos e costumes. Por conta disso, o aspecto mais importante a ser avaliado em uma perspectiva filosófica antiga não é a consistência interna teórica de seu sistema, mas sim a conduta de vida que ela propõe, como conclui Hadot:

Não é possível, pois, compreender as teorias filosóficas da Antiguidade sem levar em conta essa perspectiva concreta que lhes dá seu verdadeiro significado. Somos assim conduzidos a ler as obras dos filósofos da Antiguidade prestando atenção crescente na atitude existencial que funda o edifício dogmático. (HADOT, 2014, p.59-60).

Uma consequência de se assumir a filosofia de vida e um exercício espiritual é a estreita relação dessa com a individualidade. Já discutimos anteriormente como Sócrates é figurado como um indivíduo singular, cuja ocupação manifesta seu valor não no âmbito público, mas sim na esfera privada. O próprio vínculo de uma perspectiva filosófica com o modo de vida, e, portanto, com uma dada atitude existencial, faz da vida privada o exemplo mais apropriado de

tal filosofia. A apologia, tal qual Platão e Isócrates a elaboram, oferece ainda a possibilidade de um exame e uma justificativa dos próprios princípios e de uma reação crítica a outras atitudes existenciais, pois à medida que o apologista defende suas ações e suas ideias ele encontra ocasião para comparar com outros modos de vida.

Além disso, cabe lembrar que o ensino isocrático é fortemente ligado ao estabelecimento de exemplos, em seu modelo educacional de discursos paradigmáticos. Assim como os discursos, na escola de Isócrates, eram modelos a serem imitados, os temas tratados em suas obras epidíticas também serviam como modelos históricos de situações com as quais os discípulos poderiam encontrar analogias em seu próprio presente. No pensamento do educador ateniense, a reflexão em torno desses modelos ocupa uma posição fundamental na deliberação dos assuntos de interesse cívico. Assim sendo, ao apresentar sua vida como paradigma de sua filosofia, Isócrates age em concordância com os métodos de sua própria escola, ilustrando a atitude existencial que é proposta por seu ensino.

Até aqui discutimos a caracterização filosófica de um texto autobiográfico, em particular de uma apologia, permitindo entrever os propósitos comunicativos gerais de Isócrates ao apresentar sua filosofia na forma de um discurso em defesa de sua reputação. Destacamos também a relação que se observa na antiguidade entre o modo de vida e a filosofia, em que esta era sobretudo concebida com a perspectiva de moldar aquele, e dessa maneira é possível a um indivíduo apresentar sua própria filosofia por meio de sua vida e suas atividades. A partir dessa primeira caracterização, o próximo passo para compreender a concepção isocrática de filosofia é o contraste com as outras correntes intelectuais com as quais o orador rivalizava, sobretudo os sofistas e a escola platônica.

3.2 APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS EM RELAÇÃO AOS SOFISTAS

É difícil oferecer uma caracterização precisa do pensamento dos sofistas, em razão tanto de sua pluralidade quanto do caráter fragmentário em que suas obras sobreviveram. De fato, os sofistas não sistematizaram uma escola nem formam um conjunto uniforme de intelectuais, mas atuavam independentemente uns dos outros. A própria palavra que descreve a categoria, *sophistés*, era originalmente um termo genérico, sendo utilizado no século V a.C. para designar diversos intelectuais itinerantes que versavam sobre variados temas, e não existia um esforço por parte do público ateniense de diferenciar sofista de filósofo. Contudo, em Aristófanes já é

possível identificar uma conotação pejorativa para a designação de sofista, quando nas *Nuvens* ele apresenta Sócrates como um sofista. A comédia de Aristófanes fornece indícios da hostilidade e desconfiança com que a opinião pública ateniense de seu tempo concebia a educação sofística, acusada de oportunismo indiferença à verdade ou à justiça, estando assim em uma região de dubiedade moral.

De todo modo, costuma-se reconhecer como aspecto comum na sofística um predomínio do polo discursivo da atividade intelectual⁷⁶. De fato, os sofistas são normalmente associados às *epideixeis*, discursos de exibição em que eles mostravam sua habilidade com as palavras e a língua para impressionar seu auditório com sua erudição ou persuadi-lo de suas teses. A isso se associa a ênfase que o pensamento sofístico coloca sobre o *lógos*. Essa posição é ilustrada por Górgias, que, por exemplo, afirma em seu *Encômio a Helena* que o *lógos* é um poderoso senhor, traçando analogias entre os efeitos do *lógos* sobre a alma com os efeitos das drogas sobre o corpo. Em razão disso, o ensino retórico foi fortemente vinculado à tradição sofística, e apontado como elemento comum das doutrinas dos diferentes sofistas⁷⁷. Na democracia ateniense, em que as habilidades retóricas eram um importante instrumento de atuação política, o ensino oferecido pelos sofistas ganhava atenção especial daqueles que aspiravam às carreiras públicas.

O discurso também ocupa um lugar central na educação de Isócrates, o qual a propôsito a denomina como uma *lógōn paideia*, uma educação por meio dos discursos. Tal qual Górgias no *Encômio a Helena*, Isócrates também já tecera vários elogios ao *lógos* na abertura de *Nicocles*, os quais reaparecem na *Antídose* em citação literal⁷⁸. Mesmo os métodos de ensino oratório de Isócrates, atentando para as regras discursivas, analisando exemplos e insistindo na prática, são também partes constituintes do ensino sofístico⁷⁹. Esse ponto comum aproxima Isócrates dos sofistas, aproximação que o orador considera problemática por conta da reputação destes, como ele manifesta na *Antídose*:

(167) ἐγὼ γὰρ ὑπὲρ μὲν τῶν ἰδίων πολλὰς ἐλπίδας εἶχον καλῶς ἀγωνιεῖσθαι. (168) καὶ γὰρ τοῖς βεβιωμένοις καὶ τοῖς πεπραγμένοις ἐπίστευον, καὶ πολλοὺς λόγους καὶ δικαίους ᾗμην ἔχειν ὑπὲρ αὐτῶν. ὁρῶν δ' οὐ μόνον δυσκόλως διακειμένους περὶ τὴν τῶν λόγων παιδείαν τοὺς εἰθισμένους ἅπασι χαλεπαίνειν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων

⁷⁶ “Em certo sentido, seria possível dizer que sempre houve duas concepções opostas de filosofia, uma que enfatiza o polo do discurso, outra, o polo da escolha de vida. Já na Antiguidade sofistas e filósofos se confrontavam. Os primeiros buscavam brilhar pela sutileza da dialética ou pela magia das palavras, os segundos pediam a seus discípulos um compromisso concreto com certo modo de vida.” (HADOT, 2016, p.84)

⁷⁷ Cf. Schiappa, *op. cit.*, p. 6-7.

⁷⁸ Podem ser lidas em comparação as passagens de 5 a 9 de *Nicocles* e de 253 a 257 da *Antídose*.

⁷⁹ Cf. Johnson, *op. cit.*, p. 32.

πολιτῶν πολλοὺς τραχέως πρὸς αὐτὴν διακειμένους, ἐφοβούμην μὴ τὰ μὲν ἰδίᾳ μου παραμεληθῇ, τῆς δὲ κοινῆς τῆς περὶ τοὺς σοφιστὰς διαβολῆς ἀπολαύσω τι φλαῦρον.

(167) Eu tinha grandes esperanças de disputar bem em defesa de minhas próprias atividades; (168) de fato, eu acreditava em minhas experiências e ações, e supunha ter muitas palavras justas em sua defesa; vendo que não só aqueles acostumados a atormentar a todos se faziam hostis à *educação por meio dos discursos*, mas também muitos dos outros cidadãos tinham dura disposição para com ela, eu temia que se descuidasse do que me diz respeito em particular, e que algum mal me restaria da calúnia comum dos sofistas. (*Antídose*, grifos nossos).

Outro ponto de aproximação entre Isócrates e os sofistas são as relações que seus ensinamentos estabelecem com a tradição poética. Na Grécia Arcaica a poesia desempenhava, entre outras funções, a de transmitir ensinamentos acumulados pelas gerações anteriores dentro de uma tradição oral. O movimento sofista, em toda sua variedade, marcava um novo momento educacional. Diferentes sofistas atentavam para a importância cultural dos poetas e incluíam o estudo da poesia em sua didática, tal qual Protágoras é retratado no diálogo platônico que leva seu nome. Nessa atenção dedicada ao papel da poesia, os sofistas indicavam seu propósito de sucederem a tradição poética na transmissão de conhecimentos, assumindo o lugar de prestígio cultural que esta ocupava. Nesse sentido, o interesse de Isócrates pela tradição poética pode ser atribuído à sua formação sofística⁸⁰.

Desde o começo de sua carreira de educador Isócrates toma o cuidado de se distinguir dos sofistas. À primeira vista esse fato é sugerido pelo próprio título de seu discurso programático, *Contra os Sofistas*. Há que se tomar cuidado aqui, contudo, uma vez que os adversários a quem ele se contrapõe nesse discurso não são exclusivamente os pensadores que historicamente são classificados como sofistas, mas sim as correntes escolares rivais à sua em geral, incluindo mesmo os socráticos. Este uso da alcunha de “sofista” por Isócrates é reflexo tanto do sentido genérico do termo quanto da acepção pejorativa que este já adquiria: comunicativamente o público a quem ele se dirige não teria objeções a essa designação para todos os pensadores e educadores ali elencados e isso não resultaria em dificuldades à receptividade; além disso, ao chamar seus adversários de sofistas, Isócrates podia estender a reputação negativa destes a seus rivais, dispondo seu público desfavoravelmente a eles.

Pouco tempo depois de seu discurso programático, Isócrates compõe *Helena* na forma de um encômio, em cujo proêmio ele novamente ataca seus adversários⁸¹. Nessa abertura, o

⁸⁰ Cf. Papillon, *op. cit.* p. 41.

⁸¹ Aristóteles faz referência a esse procedimento de Isócrates na *Retórica* 1414b, como exemplo da possibilidade de desenvolver no proêmio de um discurso uma discussão não diretamente ligada ao argumento central.

orador elenca os grupos de pessoas que se orgulham de fazer defesas aceitáveis de conjecturas insólitas: os que negam a possibilidade da mentira e da contradição; os que alegam que todas as virtudes são uma só e que existe um único conhecimento para tudo; e os que se ocupam de disputas inúteis e incômodas (*Helena*, 1). No primeiro grupo, é identificável uma tese relativista que tipicamente se atribuía aos sofistas, e a invectiva contra tal relativismo marca outro ato de recusa da sofística.

A apologia de Isócrates na *Antidose* também carrega fundamentalmente uma negação daquilo que normalmente se entendia por sofística. As acusações movidas contra ele, as mesmas contra Sócrates, compõem o estereótipo de um sofista na opinião popular e conservadora. O relativismo é outra característica presente no estereótipo de sofista que fica implícita na defesa do orador quando ele descreve tal opinião acerca do ensino sofístico:

(197) δεῖ δὴ μὴδ' ἡμᾶς προαπειπεῖν διδάσκοντας καὶ λέγοντας, ἐξ ὧν, δυοῖν θάτερον, ἢ μεταστήσομεν τὰς γνώμας αὐτῶν, ἢ τὰς βλασφημίας καὶ κατηγορίας αἷς χρῶνται καθ' ἡμῶν ἐξελέγξομεν ψευδεῖς οὐσας. εἰσὶ δὲ διτταί. λέγουσι γὰρ οἱ μὲν ὡς ἔστιν ἡ περὶ τοὺς σοφιστὰς διατριβὴ φλυαρία καὶ φενακισμός· οὐδεμία γὰρ εὖρηται παιδεία τοιαύτη δι' ἧς γένοιτό τις ἂν ἡ περὶ τοὺς λόγους δεινότερος ἢ περὶ τὰς πράξεις φρονιμώτερος, ἀλλ' οἱ προέχοντες ἐν τούτοις τῇ φύσει τῶν ἄλλων διαφέρουσιν· (198) οἱ δὲ δεινότερους μὲν ὁμολογοῦσιν εἶναι τοὺς περὶ τὴν μελέτην ταύτην ὄντας, οὐ μὴν ἀλλὰ διαφθέρεσθαι καὶ γίνεσθαι χεῖρους· ἐπειδὴν γὰρ λάβωσι δύναμιν, τοῖς ἄλλοις ἐπιβουλεύειν. ὡς οὖν οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθὲς οὐδέτεροι τούτων λέγουσι, πολὺς ἐλπίδας ἔχω πᾶσι φανερόν ποιήσειν.

(197) É preciso que não desistamos de ensinar e falar antes de pelo menos uma dessas duas coisas: ou mudarmos a opinião destes ou provarmos que as calúnias e acusações que usam contra nós são falsas. Estas são de dois tipos. Uns dizem que a atividade dos sofistas é charlatanice e engano; pois não foi inventada nenhuma educação tal que através dela alguém se torne mais habilidoso nos discursos ou mais prudente nas ações, mas os que se destacam nisso superam os demais por sua natureza; (198) outros concordam que os que se dedicam a essa ocupação são mais hábeis, mas se corrompem e se tornam piores, pois depois que adquirem tal poder eles conspiram contra os bens alheios. Tenho muitas esperanças de tornar evidente a todos que nenhum deles diz nada de saudável ou verdadeiro. (*Antidose*, 197-198).

A primeira coisa a se observar é que Isócrates expõe os dois tipos de calúnia que são dirigidos contra ele como sendo opiniões acerca da atividade dos sofistas, fazendo de sua defesa contra as acusações uma outra recusa da sofística, pelo menos conforme sua imagem no senso comum. No primeiro grupo de calúnias consta a afirmação de que as capacidades de discursar e refletir são exclusivamente inatas e não é possível aperfeiçoá-las por meio da educação. Aqui Isócrates, embora atribua uma grande importância às aptidões naturais do indivíduo no desenvolvimento de suas habilidades, defende o papel do ensino adequado no melhoramento dessas mesmas habilidades. O relativismo moral pode ser identificado no segundo grupo, de indivíduos eloquentes, mas que usam suas habilidades inescrupulosamente em proveito próprio.

É fácil associar tal retrato ao Fidípides das *Nuvens* de Aristófanes, que, após ser discípulo de Sócrates, ali apresentado como sofista, passa a aplicar sua eloquência para lucrar em litígios fraudulentos. Nessa questão, a defesa do orador se dá no sentido de insistir na retidão moral de seu ensino.

Deste modo, ao longo da *Antídose* são identificadas as críticas comuns que a sociedade ateniense dirigia contra os sofistas, mas além da improcedência dessas críticas contra um ensino por meio dos discursos, no discurso se considera indevida a generalização de tais opiniões a todos os chamados sofistas. Deste modo, ao falar dos detratores da filosofia, o orador afirma:

[...] ἐπ' ἐκείνους τρέψομαι, τοὺς οὐ καταφρονοῦντας μὲν τῆς φιλοσοφίας, πολὺ δὲ πικρότερον κατηγοροῦντας αὐτῆς, καὶ μεταφέροντας τὰς πονηρίας τὰς τῶν φασκόντων μὲν εἶναι σοφιστῶν ἄλλο δέ τι πραττόντων ἐπὶ τοὺς οὐδὲν τῶν αὐτῶν ἐκείνοις ἐπιτηδεύοντας.

[...] me voltarei àqueles que não desprezam a filosofia, mas muito mais amargamente a denunciam, e transferem a maldade *dos que se afirmam sofistas, mas agem de modo diferente do que estes, e não se ocupam em nada das mesmas atividades que eles.* (*Antídose*, 215, grifos nossos).

Nessas palavras, o orador dá a entender que reconhece que muitas das queixas dirigidas aos sofistas o são indevidamente, e que mesmo eles não praticam muitas das atividades das quais são frequentemente acusados. Tal declaração na *Antídose* cria uma modalização no rol de queixas contra os sofistas, admitindo que os atos em si são maus, mas que eles não são próprios desses pensadores, mas sim transferidos a estes pelo fato de outras pessoas, estas sim de má índole, se autodeclararem sofistas. O que fica sobretudo implícito é que a defesa da filosofia é ela mesma um discurso que aponta para a necessidade de uma reparação da reputação dos sofistas contra a “calúnia comum”, anteriormente referida na *Antídose*, que recai sobre eles.

De modo geral, o pensamento de Isócrates pode ser entendido em continuidade com a sofística. A própria tradição biográfica sobre o educador ateniense reforça essa interpretação, apresentando-o como discípulo de Protágoras, Pródico e, principalmente, Górgias. Como acontece com os sofistas, a filosofia isocrática abarca o que se pode considerar uma “cultura geral”, que realça a habilidade discursiva e a apreciação da cultura. Por seu espírito pragmático, contudo, Isócrates se contrapõe também às reflexões mais teóricas e especulativas dos sofistas e faz do interesse da pólis seu objeto central de reflexão, reforçando a importância de uma base moral à atuação política de seus discípulos.

3.3 ISÓCRATES E PLATÃO

Uma caracterização da escola e do pensamento isocráticos não seria completa sem uma comparação do educador ateniense com seu mais célebre rival, Platão, à frente da Academia. A famosa rivalidade entre Platão e Isócrates foi denominada de diferentes maneiras ao longo da história, dependendo da interpretação que se tenha do papel de cada um dos dois. Assim, por exemplo, Jaeger (1986, p. 1060) a apresenta como o primeiro conflito da história ocidental entre filosofia e retórica, atribuindo a Isócrates a classificação habitual de retórico. Adiante, Jaeger (p. 1065-1066) apresenta as concepções divergentes que ambos intelectuais têm de filosofia como uma expressão simbólica do “duelo da retórica e da Ciência”. Em termos semelhantes, Burnet (1928, p. 217) representa a disputa entre Isócrates e Platão em termos de uma disputa entre o humanismo e a ciência. Perkins (1984) expressa essa contraposição como entre o idealismo, do lado platônico, e relativismo, do lado isocrático, reforçando com isso a interpretação de Isócrates como um continuador da tradição sofística, e entendendo a oposição de Platão a ele nessa mesma continuidade do enfrentamento platônico aos sofistas. Ainda, a caracterização em termos de “idealismo x relativismo” não se compromete com a vinculação de cada uma dessas personalidades a uma disciplina distinta, podendo abranger ambos pensadores na filosofia como representantes de correntes de pensamento distintas.

As considerações dos dois pensadores acerca da natureza e da função da Retórica também auxiliam na caracterização das distinções entre ambos. Isócrates tem uma “concepção epistêmica” de retórica, entendendo que o discurso altera a percepção da realidade, e, em concordância com os sofistas de quem teria sido discípulo, rejeita a possibilidade de um conhecimento absoluto⁸². Associado a isso vem o valor que o professor de oratória atribui à qualidade artística dos discursos, que ele insiste em lembrar em suas obras. A boa composição do discurso seria o resultado natural de uma melhor reflexão acerca das questões tratadas. A dependência que o intelecto teria para com o discurso pode ser observada na formulação em *Nicocles*, segundo a qual “nada do que é feito com inteligência acontece sem o auxílio da fala, mas em todas as nossas ações e em todos os nossos pensamentos a fala é o guia”⁸³. Por sua vez, o pensamento platônico em torno da Retórica, sustenta que o próprio discurso precisa emanar de um conhecimento efetivo da mente de seu falante para ser bem realizado. A verdade é sempre a mesma, independentemente do provável, não variando conforme o discurso, de

⁸² *Antidose*, 271.

⁸³ *Nicocles*, 9; a partir da tradução para inglês de Norlin.

modo que “o que é verdadeiro nunca pode ser refutado”⁸⁴. Assim, enquanto para Isócrates o discurso funda o conhecimento, para Platão o conhecimento precede o discurso.

Ambos pensadores convergem quanto à importância de atribuir uma base moral à arte discursiva. Os principais ataques de Platão aos sofistas se seguem da observação de que estes rejeitam a existência de uma realidade absoluta e, consequentemente, de valores morais absolutos. Segundo o filósofo, disso se seguiria o relativismo e a supremacia do provável, de modo que o poder da retórica se tornaria facilmente passível de abuso por quem fosse mais hábil em manipulá-la em favor de seus próprios interesses e contra a justiça. Deve-se notar que Isócrates não descarta a ideia da existência de uma *arkhé* da realidade, apenas assume que esta não pode ser conhecida. Ainda que não considere que os valores morais sejam absolutos e imutáveis, ele ainda defende uma *areté* aceita pelo senso comum, e defende os valores que sejam propícios à *pólis*. Assim, o pensamento isocrático entende os seres humanos como criaturas sociais, e é na observância dos interesses da comunidade, ou da *pólis*, que consiste a base moral para o professor de oratória. Com isso, Isócrates também concebe um regramento ético para a arte dos discursos, se opondo ao uso indiscriminado da oratória para proveito pessoal em detrimento da coletividade. Nota-se então que Platão e Isócrates concordam quanto às finalidades, mas partindo de pontos de vista diferentes: Platão como um idealista, Isócrates como um pragmático⁸⁵.

Embora presumivelmente Platão ainda não tivesse fundado a Academia à época da publicação do discurso programático de Isócrates *Contra os Sofistas*, esse discurso já polemiza contra a dialética e os socráticos, caracterizados como disputadores⁸⁶. O método das perguntas e respostas, caracterizado pelo autor como erística, e o compromisso de ensinar como se deve agir, para que esse conhecimento (*epistémê*) conduza à felicidade (*eudaimonía*) podem ser reconhecidos como traços do platonismo⁸⁷. A crítica isocrática procura tomar o lado do senso comum frente às promessas elevadas da filosofia socrática. No próêmio de sua *Helena*, Isócrates também ataca o que ele considera a inutilidade das especulações platônicas. Logo no começo do discurso, ele se refere àqueles que afirmariam que “coragem, sabedoria e justiça são a mesma coisa, e não possuímos nenhuma delas por natureza” e que “existe um único

⁸⁴ *Górgias*, 473b: τὸ γὰρ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐλέγχεται.

⁸⁵ Benoit (1991, p. 65, tradução nossa): “Portanto, enquanto nenhum dos escritores aceita a aparente despreocupação dos sofistas quanto à verdade, Platão adere a uma exigência consideravelmente mais rigorosa para o conhecimento na retórica do que Isócrates. O contraste entre o pragmatismo de Isócrates e o idealismo de Platão é consideravelmente acentuado”.

⁸⁶ *Contra os Sofistas*, 1.

⁸⁷ *Contra os Sofistas*, 1-3.

conhecimento sobre tudo”⁸⁸. A alusão aqui é à doutrina da unidade das virtudes, que seria de cunho platônico. Nesse proêmio, o autor ainda afirma que é preferível uma opinião sensata em questões úteis do que um conhecimento exato nas inúteis, bem como é preferível destacar-se pouco em assuntos de grande importância do que destacar-se muito naqueles de pequeno valor e sem proveito para a vida⁸⁹. O uso dos verbos *δοξάζειν* e *ἐπίστασθαι* em contraste na passagem, remetendo à terminologia contrapositiva *dóxa* e *epistémé* deixa clara a referência à doutrina de Platão.

Essas invectivas em obras datadas dos primeiros anos da escola de Isócrates ditam o teor da polêmica que este empreende com Platão e os socráticos. Neste cenário, o professor de oratória se coloca do lado de uma visão prática de mundo, defendendo a importância de uma prudência que seja capaz de orientar a opinião à tomada de boas decisões, em lugar de um conhecimento exato que seria impossível de obter. O autor de *Contra os Sofistas* procura se apresentar como um homem do meio termo, se contrapondo à indiferença moral dos professores de discursos políticos por um lado, e por outro ao que ele considera um fechamento à política, no gesto socrático representado por Platão de reduzir a política à moral interior do indivíduo. Assim, o educador evita o conflito no campo teórico ou conceitual, onde presumivelmente ele estaria em desvantagem em relação a seu rival, mas formula suas objeções a partir de um pragmatismo e da concordância com um senso comum.

Platão não ignora a atuação de Isócrates e trata dele em seus diálogos. A depender das datações das obras platônicas e isocráticas, pode-se interpretar o *Górgias* de Platão como uma resposta direta a *Contra os Sofistas*⁹⁰. Algumas passagens do diálogo platônico soam como ecos paródicos às formulações do educador. Assim, por exemplo, tal como Isócrates sugere que sua educação exija uma “alma corajosa e ‘doxástica’”, em *Górgias* (463a) Sócrates postula que a retórica exige uma “alma ‘estocástica’, corajosa e hábil por natureza em lidar com os homens”. Também, enquanto Isócrates afirma que é irracional (*álogon*) que os professores de *areté* exijam pagamento adiantado de seus serviços, desconfiando da integridade daqueles a quem eles haviam de ensinar a virtude, passagem que é ecoada em *Górgias* 519d. Os paralelismos textuais sugerem que Platão tivesse em mente o discurso programático de seu rival ao compor seu diálogo, e a recusa do estatuto de *tekhné* à retórica, assinalando a incapacidade dela de se

⁸⁸ *Helena*, 1: οἱ δὲ διεξιόντες ὡς ἀνδρία καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη ταῦτόν ἐστιν καὶ φύσει μὲν οὐδὲν αὐτῶν ἔχομεν, μίᾳ δ' ἐπιστήμῃ καθ' ἑαυτῶν ἐστίν. “Uns afirmam que coragem, sabedoria e justiça são uma só virtude, que não possuímos nenhuma delas por natureza, e que existe um único conhecimento acerca de tudo”.

⁸⁹ *Helena*, 5.

⁹⁰ Cf. Too, 1995, p. 153.

prestar ao ensino da *areté*, funciona como uma objeção à educação por meio dos discursos vislumbrada por Sócrates. Nesse mesmo diálogo, Sócrates levanta a questão de qual modo se deveria viver, entre a vida praticando a retórica e a política, por um lado, e a vida na filosofia, por outro⁹¹. A denominação de ambas atividades como modos de vida reitera a percepção da filosofia como definidora de uma conduta existencial, e em seu diálogo Platão insinua a incompatibilidade entre as opções: a “vida retórica” se ocuparia apenas do sucesso político e não teria como firmar qualquer compromisso moral, enquanto apenas a “vida filosófica” entre as duas seria dirigida ao bem e à educação dos concidadãos para a virtude. Essa argumentação platônica é facilmente identificável como uma interdição ao ideal isocrático de uma filosofia concebida em termos de um aprimoramento discursivo como meio de se alcançar a prudência e deliberar em prol da *pólis*.

Ainda, é presumível que seja ao educador que o filósofo se refere em seu *Eutidemo*, quando fala acerca do homem na fronteira entre a filosofia e a política (305c), o qual, por conta de sua natureza dupla, é inferior em ambos os aspectos e, perdendo tanto para o filósofo quanto para o político, acaba ocupando o terceiro lugar quando desejaria estar no primeiro (306c). Ora, o projeto de Sócrates, de ensinar uma filosofia capaz de deliberar em torno do que é vantajoso para a *pólis* é justamente esse trânsito entre a filosofia e a política. Novamente o argumento platônico vai no sentido de negar a capacidade filosófica de seu rival por conta de sua hibridez intelectual, e a alegação da mediocridade deste homem do meio termo, incapaz de se destacar em suas ambições, seria um golpe certo no ego do orgulhoso professor de oratória. Além disso, o diálogo *Eutidemo* trata de definir uma linha divisória entre a dialética de Sócrates e a erística, como uma resposta à confusão entre ambas, da qual Sócrates se vale em sua crítica elaborada em *Contra os Sofistas*. Para Platão, a erística não constituiria uma argumentação autêntica, uma vez que ela almejaria apenas ganhar a discussão, e não a buscar a verdade, que seria o objetivo da dialética.

De todo modo, a referência mais significativa a Sócrates nas obras de Platão é a única menção nominal a ele, feita no final do *Fedro*. No fim deste diálogo, Sócrates profetiza um futuro intelectual promissor a um Sócrates ainda jovem, em uma espécie de reconhecimento do potencial intelectual deste. Essa menção fornece material para a especulação da relação entre Sócrates e Sócrates⁹². Lemos, justamente, no desfecho do *Fedro*, em 278e-279b:

⁹¹ *Górgias*, 500c.

⁹² Cf. Hackforth, 1952, p. 168.

Sócrates: Isócrates ainda é muito novo, Fedro. Não obstante, vou dizer-te o que auguro a seu respeito

Fedro: Que será?

Sócrates: A meu parecer, como orador, ele foi muito bem dotado pela natureza para o compararmos a Lísias, além de ser de caráter mais nobre. Por isso, não será de se admirar se, com os anos, no gênero de discursos em que presentemente se exercita, ele chegue a ultrapassar, como o faz o homem feito com as crianças, quantos já se ocuparam com a eloquência. E mais: dado que venha a desgostar-se dessa arte, uma impulsão divina o arrastará para coisas mais grandiosas; é que a natureza, amigo, pôs não sei que filosofia na alma desse homem. (tradução de Carlos Alberto Nunes, 2011).

Existe de longa data um debate acerca do teor deste elogio, se teria sido sincero ou irônico da parte de Platão inserir o louvor a seu rival na fala de Sócrates. A comparação daqueles que se ocupam com a eloquência com crianças pode guardar uma insinuação de infantilidade, ou de falta de seriedade, nessa atividade à qual Isócrates teria se dedicado, e a possibilidade de este se dedicar a coisas mais grandiosas dependeria de uma desistência para com a eloquência de sua parte. O próprio reconhecimento do valor filosófico é relutante, um “não sei que filosofia” (τις φιλοσοφία). Este elogio poderia facilmente ser visto como uma mordaz ironia platônica em admitir um potencial no seu rival ainda jovem, que teria se frustrado à medida que o educador não cumprisse esse mesmo potencial de grandiosidade dele esperado.

Parte da interpretação depende da datação que se atribua ao *Fedro*. Assim, assumindo uma composição tardia do *Fedro*, o helenista Jaeger (1986, p. 1256-1257) vê no elogio um reconhecimento sincero da parte de Platão para com a *paideia* isocrática, que estaria associado à nova atitude do filósofo para com a Retórica, mais favorável que na época da composição do *Górgias*. Esse mesmo elogio serviria de contraste às censuras dirigidas ao discurso de Lísias sobre o *eros*, apresentado na primeira parte do *Fedro*, fazendo com que Lísias e Isócrates representem no discurso diferentes vertentes da disciplina retórica, em que o educador ateniense se revelaria mais promissor para a esperança socrática por uma “autêntica retórica”. Por outro lado, incluindo o *Fedro* entre os primeiros diálogos platônicos, Howland (1937) considera o diálogo como uma invectiva contra Isócrates em reação às críticas que ele dirigira a Platão no proêmio de *Helena*. De todo modo, apenas assumindo uma composição mais tardia do *Fedro* seria plausível a sinceridade do elogio, uma vez que na data dos primeiros diálogos platônicos os dois pensadores ainda se trocavam assíduos ataques. Hackforth (1952), situando a data de composição por volta de 370 a.C., também considera sincero o elogio, como um gesto de conciliação posterior da parte de Platão para com seu rival, mas reconhece as reservas nesse elogio. Assim, ele afirma:

Platão deve, eu creio, ter reconhecido a sinceridade das metas [de Isócrates] como um humanista e um expoente do pan-helenismo ilustrado, mesmo que ele deplorasse sua indiferença às ciências matemáticas que ‘nos conduzem ao verdadeiro Ser’ (*Rep.* 521d) e sua descrença em padrões morais absolutos. (HACKFORTH, 1952, p. 12, tradução nossa)

Mesmo admitindo uma data ainda posterior de composição do diálogo platônico, De Vries (1953) considera que o elogio tenha sido irônico, e aponta justamente a *Antidose* de Isócrates como uma resposta ao *Fedro*. A crítica aos preceitos da Academia é evidente na segunda parte do texto isocrático, de modo que, para sustentar seu parecer de que o final de *Fedro* indicava um gesto conciliatório de Platão para com seu rival, Jaeger (1986) precisa relativizar o teor dessa crítica, vendo no autor da *Antidose* um esforço em desviar suas palavras de Platão para dirigí-las especificamente a seus discípulos⁹³.

Na época em que Isócrates escrevia sua *Antidose*, Platão se ocupava de sua última obra, as *Leis*, diálogo que aborda a questão de a quem caberia formular as leis para a civilização. Por sua vez, ainda na primeira parte da *Antidose*, Isócrates recomenda tanto o estudo das leis quanto dos discursos, reconhecendo o valor de ambos, mas considera mais importantes os discursos, quando afirma que

(80) [...] νόμους μὲν θεῖναι μυρίαί καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων καὶ τῶν βαρβάρων ἱκανοὶ γεγόνασιν, εἰπεῖν δὲ περὶ τῶν συμφερόντων ἀξίως τῆς πόλεως καὶ τῆς Ἑλλάδος οὐκ ἂν πολλοὶ δυνηθεῖεν. (81) ὧν ἕνεκα τοὺς ἔργον ποιούμενους τοὺς τοιούτους λόγους εὕρισκεν τοσούτῳ χρῆσθαι περὶ πλείονος ποιεῖσθαι τῶν τοὺς νόμους τιθέντων καὶ γραφόντων, ὅσῳ πέρ εἰσι σπανιότεροι καὶ χαλεπότεροι καὶ ψυχῆς φρονιμωτέρας δεόμενοι τυγχάνουσιν, ἄλλως τε δὴ καὶ νῦν. (82) ὅτε μὲν γὰρ ἤρχετο τὸ γένος τὸ τῶν ἀνθρώπων γίγνεσθαι καὶ συνοικίζεσθαι κατὰ πόλεις, εἰκὸς ἦν παραπλησίαν εἶναι τὴν ζήτησιν αὐτῶν: ἐπειδὴ δ’ ἐνταῦθα προεληλύθαμεν ὥστε καὶ τοὺς λόγους τοὺς εἰρημένους καὶ τοὺς νόμους τοὺς κειμένους ἀναριθμήτους εἶναι, καὶ τῶν μὲν νόμων ἐπαινέσθαι τοὺς ἀρχαιοτάτους τῶν δὲ λόγων τοὺς καινοτάτους, οὐκέτι τῆς αὐτῆς διανοίας ἔργον ἐστίν, (83) ἀλλὰ τοῖς μὲν τοὺς νόμους τιθέναι προαιρουμένοις προῦργου γέγονε τὸ πλῆθος τῶν κειμένων (οὐδὲν γὰρ αὐτοὺς δεῖ ζητεῖν ἑτέρους, ἀλλὰ τοὺς παρὰ τοῖς ἄλλοις εὐδοκιμοῦντας πειραθῆναι συναγαγεῖν, ὃ ῥαδίως ὅστις ἂν οὔν βουλευθεῖς ποιήσῃ), τοῖς δὲ περὶ τοὺς λόγους πραγματευομένοις διὰ τὸ προκατελῆφθαι τὰ πλεῖστα τοῦναντίον συμβέβηκε: λέγοντες μὲν γὰρ ταῦτα τοῖς πρότερον εἰρημένοις ἀναισχυντεῖν καὶ ληρεῖν δόξουσι, καινὰ δὲ ζητοῦντες ἐπιπόνως εὐρήσουσι. διόπερ ἔφασκον ἀμφοτέροις μὲν ἐπαινέσθαι προσήκειν, πολὺ δὲ μᾶλλον τοῖς τὸ χαλεπότερον ἐξεργάζεσθαι δυναμένοις.

(80) [...] existiram inúmeros homens capazes de fazer leis entre os demais gregos e os bárbaros, mas não muitos seriam capazes de falar de maneira digna sobre o que é propício à *pólis* e à Grécia. (81) Por isso, os homens que têm o trabalho de inventar discursos desse tipo devem ser mais valorizados do que os que fazem e escrevem leis,

⁹³ Assim, Jaeger fala, por exemplo, em uma “atitude reservada de Isócrates, na sua polêmica sobre a *Antidose*.” (1986, p. 1201) e escreve em nota “em *Antid.*, 258, Isócrates afirma cautelosamente que são *certos* filósofos erísticos os que o difamam; estabelece, pois, distinção entre o próprio Platão e o seu discípulo Aristóteles” (1986, p. 1201, n. 115)

pois são mais raros, se ocupam de algo mais difícil e precisam de uma alma mais sensata, especialmente hoje em dia. (82) Quando começou a surgir a espécie humana e a residir em cidades, era razoável que a investigação destas tivesse igual importância, mas depois que avançamos ao ponto que tanto os discursos pronunciados quanto as leis estabelecidas são inúmeras, e das leis são louvadas as mais antigas e dos discursos os mais novos, as duas atividades não exigem mais a mesma reflexão, (83) mas aos que fazem leis se tornou conveniente a quantidade de leis estabelecidas – pois não é necessário que busquem outras, mas sim que tentem reunir aquelas que são bem reputadas em outros lugares, o que facilmente faria quem o quisesse –, mas aos que se ocupam dos discursos, como a maioria das questões já foram tomadas de antemão, acontece o oposto. De fato, se falarem as mesmas coisas que já foram ditas, serão considerados desavergonhados e tolos, procurando novidades, apenas com esforço as encontrarão. Por isso declarei que convém louvar os dois, mas ainda mais aqueles que são capazes de realizar o mais difícil. (*Antidose*).

Toda a comparação desenvolvida nessa passagem entre as atividades do legislador e do orador preserva o tom concessivo ao mérito do primeiro, mas defendendo o maior valor do segundo. Em concordância com seu próprio pensamento convencionalista, que, por exemplo, se coloca do lado da “virtude aceita por todos”, Isócrates manifesta um ponto de vista conservador em questões de legislação, considerando a experiência histórica como conhecimento suficiente para a reflexão sobre as leis⁹⁴. Assumindo, como De Vries (1953) que esses comentários são alusões às *Leis* que estavam sendo escritas por Platão, pode-se ler nessas linhas da *Antidose* mais uma frente polemista contra o filósofo. De fato, a própria questão platônica de procurar os fundamentos da legislação facilmente recairia na categoria das especulações consideradas inúteis por Isócrates, que com isso minimiza o projeto platônico. O professor de oratória, por sua vez, avalia as questões da legislação e da oratória conforme o bem que elas podem trazer aos homens. Novamente, o assunto é tratado não do aspecto conceitual, mas utilitário. Ao minimizar o trabalho de seu rival, Isócrates ainda aproveita a ocasião para realçar o valor de sua própria atividade. Não por acaso, o escritor torna a abordar o assunto da necessidade por inovação na oratória e da dificuldade de se obtê-la, quando ele mesmo apresenta sua *Antidose* como uma novidade literária de difícil composição.

Os ataques à Academia começam a tomar um lugar central na *Antidose* a partir da seção 258, quando o autor afirma que “alguns dos que se ocupam de disputas”⁹⁵ difamam sua educação discursiva. A alusão à erística evidencia a quem o educador se refere em seu discurso. Isócrates dá o indicativo de uma moderação no tom de suas críticas, admitindo que, embora

⁹⁴ O conservadorismo isocrático em legislação pode ser constatado também em *Areopagítico*, 16, em que o professor de oratória defende uma restauração da constituição dos tempos de Sólon como meio de uma reforma moral em Atenas.

⁹⁵ *Antidose*, 258: τῶν περὶ τὰς ἐριδᾶς σπουδαζόντων ἐνιοὶ τινας. Cf. *supra*, nota anterior.

seus detratores estivessem corrompidos pela inveja, ele não teria motivo para censurá-los, pois eles não causariam mal a seus discípulos⁹⁶. Contudo, em 260 quando Isócrates apresenta seus adversários o acusando de ser afeito às brigas, ele usa a palavra φιλαπεχθήμονας, “irascível” em possível referência à formulação na *República* 500b⁹⁷, τοὺς φιλαπεχθημόνως ἔχοντας, “os que são tomados de hostilidade”, e com isso ele provavelmente estaria rebatendo Platão novamente quando afirma logo em seguida que, apesar de ser chamado assim por seus adversários, ele se mostraria mais gentil que eles. Assim, a alegação de moderação seria ela mesma uma estratégia de invectiva, para provar afinal que seu rival estava errado a seu respeito. De todo modo, Isócrates se atém à sua proposta, mediando seus comentários sobre a Academia com amenidades, à medida que discorre:

(261) ἡγοῦμαι γὰρ καὶ τοὺς ἐν τοῖς ἐριστικοῖς λόγοις δυναστεύοντας καὶ τοὺς περὶ τὴν ἀστρολογίαν καὶ τὴν γεωμετρίαν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν μαθημάτων διατρίβοντας οὐ βλάπτειν ἀλλ’ ὠφελεῖν τοὺς συνόντας, ἐλάττω μὲν ὧν ὑπισχνοῦνται, πλείω δ’ ὧν τοῖς ἄλλοις δοκοῦσιν. (262) οἱ μὲν γὰρ πλείστοι τῶν ἀνθρώπων ὑπελήφασιν ἀδολεσχίαν καὶ μικρολογίαν εἶναι τὰ τοιαῦτα τῶν μαθημάτων: οὐδὲν γὰρ αὐτῶν οὔτ’ ἐπὶ τῶν ἰδίων οὔτ’ ἐπὶ τῶν κοινῶν εἶναι χρήσιμον, ἀλλ’ οὐδ’ ἐν ταῖς μνείαις οὐδὲνα χρόνον ἐμμένειν ταῖς τῶν μαθόντων διὰ τὸ μήτε τῷ βίῳ παρακολουθεῖν μήτε ταῖς πράξεσιν ἐπαμύνειν, ἀλλ’ ἔξω παντάπασιν εἶναι τῶν ἀναγκαίων. (263) ἐγὼ δ’ οὔθ’ οὕτως οὔτε πόρρω τούτων ἔγνωκα περὶ αὐτῶν, ἀλλ’ οἷ τε νομίζοντες μηδὲν χρησίμην εἶναι τὴν παιδείαν ταύτην πρὸς τὰς πράξεις ὀρθῶς μοι δοκοῦσι γινώσκειν, οἳ τ’ ἐπαινοῦντες αὐτὴν ἀληθῆ λέγειν.

(261) Penso que tanto os que dominam os discursos erísticos quanto os que se ocupam de astrologia, geometria e disciplinas desse tipo não são prejudiciais, mas beneficiam seus discípulos, menos do que prometem, porém mais do que os outros consideram. (262) A maioria dos homens supõe que tais disciplinas são meramente tagarelice e frivolidade: pois nenhuma delas é útil nem nas questões privadas nem nas públicas, elas não permanecem na memória dos discípulos por nenhum tempo, não os acompanham pela vida nem auxiliam nas ações, mas estão completamente separadas das necessidades. (263) Eu não sou nem dessa opinião, nem de algo muito distante dela, mas julgo que pensam corretamente aqueles que não consideram essa educação útil em nada para as ações, e que falam a verdade aqueles que a elogiam. (*Antidose*)

Após a alusão à Academia por meio da erística, são citadas a astrologia e a geometria, disciplinas que refletem claramente a inclinação matemática dos estudos platônicos. O antigo argumento isocrático, da inutilidade dessas disciplinas para as questões práticas do cotidiano, reaparece, mas desta vez modalizado pelo reconhecimento de que haveria algum benefício no ensino delas. A concessão é apenas parcial, como se evidencia logo em seguida na afirmação de que a utilidade desse ensino ainda era inferior ao que seus proponentes prometiam. Na sequência, quando fala na avaliação de uma “tagarelice e frivolidade” - ἀδολεσχίαν καὶ

⁹⁶ *Antidose*, 259.

⁹⁷ Possivelmente de fato um ataque pessoal a Isócrates. De todo modo, James Adam (1902), em seu comentário à *República*, concorda que o professor de oratória interpretou desse modo as palavras de Platão.

μικρολογίαν – Isócrates ecoa seu próprio panfleto *Contra os Sofistas*, onde usara as mesmas palavras ao retratar como os cidadãos comuns veriam as sutilezas do ensino socrático: “consideram que tais ocupações são *tagarelíce e frivolidade* (ἀδολεσχίαν καὶ μικρολογίαν), mas não cuidado da mente (ψυχῆς ἐπιμέλειαν)” (*Contra os Sofistas* 8, grifos nossos). Desta vez, contudo, o escritor se coloca em uma posição de não plena adesão a essa opinião geral. Nesse sentido, sua argumentação se formula na espécie de uma opinião de meio termo para com a Academia, não mais de pleno desprezo aos platônicos, mas ainda concordando com as críticas oriundas do senso comum.

O reconhecimento que Isócrates tem pelos estudos de geometria e astrologia é esclarecido logo em seguida. Aqueles que se dedicam a tais estudos exercitam sua própria atenção e, à medida que se acostumam com o esforço intelectual, são capazes de lidar com mais facilidade com as questões que seriam de mais valor⁹⁸. Contudo, o educador pode até recomendar que sobretudo os mais jovens se dediquem a tais disciplinas, sem contudo se desgastarem muito nelas⁹⁹, pois ele ainda é categórico quando afirma que estas não deveriam ser chamadas de filosofia, mas apenas exercícios para a alma e preparativos para a filosofia, que ele ainda concebe estritamente vinculada com o aprimoramento das capacidades de discursar e agir adequadamente¹⁰⁰. Assim como eventualmente o elogio que Platão lhe dirigira no *Fedro* não fosse totalmente sincero, Isócrates retribui a suposta gentileza de seu rival admitindo até certo ponto as qualidades do ensino por ele proposto. Ambos, porém, partem de concepções distintas de filosofia, um ponto que não podem se permitir negociar tão facilmente. Consequentemente, enquanto Platão, por meio de Sócrates, entrevê que haja “alguma filosofia” na alma de Isócrates, este vê no ensino platônico um “preparativo para a filosofia”, nos dois casos os pensadores reconhecem com relutância os méritos um do outro. Da parte de Isócrates, a objeção pode ser sintetizada em sua seguinte fala:

ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστήμην λαβεῖν ἢν ἔχοντες ἂν εἰδεῖμεν ὃ τι πρακτέον ἢ λεκτέον ἐστίν, ἐκ τῶν λοιπῶν σοφοὺς μὲν νομίζω τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυγχάνειν ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένου, φιλοσόφους δὲ τοὺς ἐν τούτοις διατρίβοντας ἐξ ὧν τάχιστα λήψονται τὴν τοιαύτην φρόνησιν.

Uma vez que não é próprio da natureza dos homens obter um conhecimento exato, que, se nós tivéssemos, saberíamos o que é preciso se dizer e se fazer, do restante considero sábios os que são capazes de geralmente alcançar o melhor com suas opiniões, e considero filósofos os que se dedicam aos estudos, pelos quais eles obterão mais rápido essa prudência. (*Antídose*, 271).

⁹⁸ *Antídose*, 265.

⁹⁹ *Antídose*, 268.

¹⁰⁰ *Antídose*, 266.

O contraste entre o conhecimento – *epistémé* – e a opinião – *dóxa* – remonta à discussão que o autor já apresentara em *Contra os Sofistas*. Trata-se de uma negação da possibilidade de acesso a alguma verdade absoluta, contudo não, segundo Jebb (1876)¹⁰¹, da existência de tal verdade. Assumindo a impossibilidade de tal conhecimento seguro sobre o mundo, deixa de fazer sentido conjecturar que exista um modo exato de se reagir, isto é, o que *deve* ser dito ou o que *deve* ser feito. Por conta disso, Isócrates não considera a ética platônica, tal qual ele a interpreta, capaz de propor uma atitude existencial funcional para lidar com as contingências do mundo. Caberia, assim, à opinião bem informada orientar para qual ação seria provavelmente melhor em dada situação. E nesse aspecto, a “cultura geral”, como às vezes é interpretado o uso que Isócrates faz de *philosophía*, tem a função de fornecer um repertório de circunstâncias anteriores do qual o indivíduo possa avaliar por comparação os prováveis desdobramentos das decisões que ele precisa tomar em sua vida pública e privada. É a partir dessa busca deliberativa em meio às contingências e a um conhecimento imperfeito de mundo, e não pela investigação de alguma verdade absoluta, que o autor da *Antídose* constrói sua noção de filosofia.

3.4 A *PSYKHÊS EPIMÉLEIA*

A filosofia de Isócrates é um ensino dirigido à *psykhē*¹⁰². Ao longo de sua carreira, o educador elabora diversas analogias entre a mente e o corpo. Logo na abertura de seu célebre *Panegírico*, por exemplo, ele discute a importância que o vasto público nas panegírias atribuía às proezas do corpo em contraste com as habilidades da mente, afirmando que era às faculdades mentais que se deveria atribuir maior valor, pois um indivíduo sábio traria maiores benefícios a todos do que a força dos atletas¹⁰³. Embora insista na superioridade das faculdades mentais, Isócrates não deixa de recomendar o cultivo do corpo em seus discursos exortativos, entendendo a complementaridade que ambos tinham na formação dos discípulos¹⁰⁴. Afinal, tanto as virtudes

¹⁰¹ Disponível em:

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0077%3Achapter%3D13%3Asection%3D5>>

¹⁰² Schiappa (1999, p. 171) chama a atenção acertadamente para a vagueza da palavra *psykhē* e as dificuldades de traduzi-la, observando que em Isócrates tende a se optar por traduzi-la ora por “mente” – em contextos em que denota habilidades cognitivas –, ora por “alma” – quando abarca questões de caráter. Não obstante, para a discussão que se segue, optarei pela tradução para mente.

¹⁰³ Cf. *Panegírico*, 1-2.

¹⁰⁴ Cf. *Para Demônico*, 40 e *Para Nicocles*, 11.

do corpo quanto as da mente seriam constituintes da excelência dos indivíduos notáveis, como se pode notar no *Evágoras*, em que são louvados tanto os feitos militares do soberano, conquistados com sua força e coragem, quanto seu exercício do governo, praticado com sabedoria e prudência.

Uma expressão que está vinculada ao ensino filosófico de Isócrates é a *psykhês epiméleia*, “cuidado da mente”¹⁰⁵. A expressão já é utilizada em *Contra os Sofistas*, 8, como anteriormente mencionado, em que o educador expõe suas críticas ao que ele coloca como o ensino dos erísticos. Em *Evágoras*, uma remissão a essa ideia torna a aparecer quando o soberano é apresentado em sua atitude deliberativa e reflexiva, considerando que um bom preparo do pensamento resultaria em um bom reinado¹⁰⁶, e “se espantava com quantos praticam o cuidado da mente por causa de outros assuntos, mas acabam nada ponderando acerca dela própria” (*Evágoras*, 41, grifos nossos)¹⁰⁷. No encômio a Evágoras, o sucesso de sua administração e suas virtudes como governante eram atribuídos justamente a essa *epiméleia* à qual ele se atinha¹⁰⁸, de modo que ela é aconselhada a Níocles em seu governo. Essas ocasiões em que Isócrates faz alusão ao cuidado da mente revelam justamente como ele as concebe em relação com a capacidade de deliberar e tomar decisões no presente, sobretudo em contextos de interesse político.

Essas reflexões sobre o cuidado da alma são retomadas na *Antídose* e desenvolvidas ao longo da segunda parte da obra. Assim, lemos na obra:

(180) βούλομαι δὲ περὶ τῆς τῶν λόγων παιδείας ὥσπερ οἱ γενεαλογοῦντες πρῶτον διελθεῖν πρὸς ὑμᾶς. ὁμολογεῖται μὲν γὰρ τὴν φύσιν ἡμῶν ἔκ τε τοῦ σώματος συγκεῖσθαι καὶ τῆς ψυχῆς, αὐτοῖν δὲ τούτοις οὐδεὶς ἔστιν ὅστις οὐκ ἂν φήσειεν ἡγεμονικωτέραν πεφυκέναι τὴν ψυχὴν καὶ πλέονος ἀξίαν· τῆς μὲν γὰρ ἔργον εἶναι βουλευέσασθαι καὶ περὶ τῶν ἰδίων καὶ περὶ τῶν κοινῶν, τοῦ δὲ σώματος ὑπηρετῆσαι τοῖς ὑπὸ τῆς ψυχῆς γνωσθεῖσιν. (181) οὕτω δὲ τούτων ἐχόντων ὁρῶντές τινες τῶν πολλῶν πρὸ ἡμῶν γεγονότων περὶ μὲν τῶν ἄλλων πολλὰς τέχνας συνεστηκυίας, περὶ δὲ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν οὐδὲν τοιοῦτον συντεταγμένον, εὐρόντες διττὰς ἐπιμελείας κατέλιπον ἡμῖν, περὶ μὲν τὰ σώματα τὴν παιδοτριβικὴν, ἣς ἡ γυμναστικὴ μέρος ἐστί, περὶ δὲ τὰς ψυχὰς τὴν φιλοσοφίαν, περὶ ἧς ἐγὼ μέλλω ποιεῖσθαι τοὺς λόγους, (182) ἀντιστρόφους καὶ σύζυγας καὶ σφίσιν αὐταῖς ὁμολογουμένας, δι’ ὧν οἱ προεστώτες αὐτῶν τὰς τε ψυχὰς φρονιμωτέρας καὶ τὰ σώματα χρησιμώτερα παρασκευάζουσιν, οὐ πολλὸν διαστησάμενοι τὰς παιδείας ἀπ’ ἀλλήλων, ἀλλὰ παραπλησίαις χρόμενοι καὶ ταῖς διδασκαλίαις καὶ ταῖς γυμνασίαις καὶ ταῖς ἄλλαις ἐπιμελείαις. (183) ἐπειδὴν γὰρ λάβωσι μαθητάς, οἱ μὲν παιδοτρίβει τὰ σχήματα τὰ πρὸς τὴν ἀγωνίαν εὐρημένα τοὺς φοιτῶντας διδάσκουσιν, οἱ δὲ περὶ τὴν φιλοσοφίαν ὄντες τὰς ιδέας ἀπάσας, αἷς ὁ λόγος τυγχάνει χρώμενος, διεξέρχονται τοῖς μαθηταῖς.

¹⁰⁵ Cf. Schiappa, *op. cit.*, *loc. cit.*

¹⁰⁶ Isócrates ilustra aqui Evágoras como exemplo de seu próprio conselho em *Para Nicocles*, 10.

¹⁰⁷ θαυμάζων δ’ ὅσοι τῶν μὲν ἄλλων ἔνεκα τῆς ψυχῆς ποιοῦνται τὴν ἐπιμέλειαν, αὐτῆς δὲ ταύτης μηδὲν τυγχάνουσι φροντίζοντες.

¹⁰⁸ *Evágoras*, 43: “ἐν τοιαύταις δ’ ἐπιμελείαις αὐτὸν καταστήσας (...)”

(180) Eu quero discorrer para vocês sobre a educação dos discursos tal como os genealogistas o fazem. De fato, todos concordam que nossa natureza é composta de corpo e mente. Destes dois, não há ninguém que negaria que a mente é por natureza mais apta ao comando e digna de mais valor: pois trabalho da mente é deliberar sobre as questões particulares e públicas, enquanto o do corpo é servir aos juízos da mente. (181) Sendo as coisas assim, alguns dos homens que viveram muito antes de nós, ao verem que tinham sido criadas muitas artes sobre os demais assuntos, mas que nada semelhante fora criado para o corpo ou a alma, *inventaram dois cuidados e os legaram a nós, para os corpos o treino físico, do qual a ginástica faz parte, e para as almas a filosofia*, acerca da qual vou fazer o meu discurso; (182) sendo essas duas complementares, conjugadas e concordantes entre si, aqueles que se destacam nelas preparam suas mentes para serem mais prudentes e seus corpos para serem mais úteis, não distanciando muito essas educações uma da outra, mas utilizando como semelhantes as instruções, os exercícios e os outros cuidados. (183) Pois quando tomam discípulos, os treinadores físicos ensinam a seus alunos as posturas inventadas para o combate, enquanto os que se dedicam à filosofia passam a seus discípulos todas as formas que o discurso acaba utilizando. (*Antídose*, grifos nossos).

Essa passagem é significativa para compreender a concepção isocrática de filosofia, visto que aqui o autor identifica explicitamente a filosofia com a *psykhês epiméleia*. Novamente, essas considerações vêm acompanhadas pela reflexão da complementaridade entre corpo e mente, cada qual contando com sua própria *epiméleia*, em que novamente se afirma a superioridade da mente sobre o corpo. Mais do que isso, essas duas *epiméleiai* são, a seu modo, *tekhnai*, isto é, artes, e é isso que permite que elas sejam sistematizadas com método e transmitidas pelo ensino. Ao ser apresentada como *lógōn paidéia*, uma educação discursiva, a filosofia assume o papel de ensinar as diferentes formas do discurso¹⁰⁹. De todo modo, se reafirma aqui o compromisso da filosofia com o *lógos*, entendendo-se o treino das habilidades oratórias o método próprio para o aprimoramento da mente em suas deliberações.

Por mais que tal *epiméleia* se ocupe em grande parte das competências oratórias, na perspectiva de Isócrates ela não se restringe ao discurso público, mas representa todo o preparo mental para desenvolver o raciocínio sensato no âmbito político. Assim, o “cuidado da mente” de sua filosofia prevê um cultivo de um monólogo interior, em que as ideias veiculadas encontram ocasião para serem atentamente examinadas. Neste exercício, a escrita assume uma parte importante, à medida que permite que o pensamento discursivo possa ser analisado e elaborado detalhadamente. A *psykhês epiméleia* de Isócrates constitui uma atitude deliberativa, em que o indivíduo aperfeiçoa sua reflexão acerca das questões práticas tendo diante de si o

¹⁰⁹ O sentido de τὰς ἰδέας na seção 183 da *Antídose* merece uma discussão mais detalhada. Como Lacerda, (*op. cit.*, p. 92) observa: “Nessa nova ocorrência do 183 do *Antídose*, por outro lado, o termo é utilizado de maneira imprecisa, pois não são especificados quais aspectos do discurso ele está discutindo. Depreende-se daí um sentido mais geral para o termo, dentro, é claro, dos limites que compreendem todo o conteúdo disciplinar do ensino de oratória”. George Norlin, *op. cit.*, por exemplo, opta por traduzir a passagem por “forms of discourse”.

próprio monólogo interior. Este ensaio do discurso e do pensamento para a atuação pública pode ser entendido como o exercício espiritual característico da filosofia de Isócrates.

Discorrendo sobre sua filosofia, Isócrates aborda não somente a perspectiva daqueles que a praticam, mas também a do público amplo. E, tal como fizera no *Panegírico*, ele se confronta com um público inclinado a valorizar mais as proezas do corpo do que as da mente. Ele critica outra vez essa opinião, apontando a incoerência de considerar a mente superior ao corpo, mas entre o cuidado do corpo e da mente, ter maior estima pelo primeiro, desta vez ilustrando o contraste justamente entre as duas *epiméleiai* distintas:

“Ὁ δὲ πάντων δεινότατον, ὅτι προκρίναιεν μὲν ἂν τὴν ψυχὴν σπουδαιοτέραν εἶναι τοῦ σώματος, οὗτω δὲ γινώσκοντες ἀποδέχονται μᾶλλον τοὺς γυμναζομένους τῶν φιλοσοφούντων. Καίτοι πῶς οὐκ ἄλογον τοὺς τοῦ φαυλοτέρου ποιουμένους τὴν ἐπιμέλειαν ἐπαινεῖν μᾶλλον ἢ τοὺς τοῦ σπουδαιοτέρου, καὶ ταῦτα πάντων εἰδόντων διὰ μὲν εὐεξίαν σώματος οὐδὲν πώποτε τὴν πόλιν τῶν ἐλλογίμων ἔργων διαπραξαμένην, διὰ δὲ φρόνησιν ἀνδρὸς εὐδαιμονεστάτην καὶ μεγίστην τῶν Ἑλληνίδων πόλεων γενομένην;

O que é mais espantoso que tudo é que eles distinguiriam de antemão que a alma é mais valorosa que o corpo, mas mesmo sabendo disso são mais favoráveis aos que se exercitam na ginástica do que aos que filosofam. De fato, como não seria insensatez louvar mais aqueles que praticam o *cuidado* da parte inferior ao invés dos que cuidam da mais valorosa, e isso quando todos sabem que a saúde do corpo nunca realizou à cidade nenhum dos trabalhos de grande estima, enquanto a prudência do homem tornou-a a maior e mais próspera das cidades gregas? (*Antídose*, 250, grifos nossos).

Essa crítica isocrática reforça sua filosofia voltada para o bem cívico, como o argumento da abertura do *Panegírico* bem ilustra: as virtudes do corpo beneficiam apenas quem as possui, enquanto a excelência da mente de um indivíduo é capaz de torná-lo útil a todos seus concidadãos, por ser capaz de aconselhá-los pelo melhor. E é justamente esse cultivo da mente, isto é, a filosofia, que teria sido responsável pela prosperidade e hegemonia de Atenas sobre o mundo grego.

Outra ocorrência de *epiméleia* na *Antídose* se dá em 290, em que Isócrates fala sobre a conduta de seus discípulos, que entre diversos ensinamentos, teriam aprendido que quem quer conduzir sua juventude de maneira correta e adequada, tendo um bom começo na vida, deveria dedicar seu cuidado antes a si mesmo do que a seus bens. Mais uma vez, o educador indica o quanto sua *paideia* é responsável por uma consideração global da conduta do indivíduo, e *epiméleia* aparece especificando não um mero treinamento oratório, mas um cuidado com todo o comportamento do sujeito. Dessa perspectiva, a *paideia* isocrática reforça seu compromisso com o aprimoramento dos discípulos para serem civicamente úteis e respeitáveis. O aprimoramento individual é figurado aqui como um produto natural de um cultivo da própria

mente, e Isócrates apresenta o autocontrole de seus discípulos, capazes de desconsiderar os prazeres dos quais a maioria de seus coetâneos se ocupam, como indicativo de sua sensatez e de sua excelência para a pólis.

No epílogo, a filosofia é outra vez descrita como *psychês epiméleia*, e ainda como uma *paideia* e uma *askesis*, explicitando o caráter de exercício que essa educação tem, e insistindo em recomendá-la à juventude¹¹⁰. Logo adiante, Isócrates contrapõe *rhathymia* e *philosophia*, aproximando esta última do cuidado de si mesmo. Com isso, o educador reafirma o compromisso de sua filosofia com o aprimoramento pessoal, em oposição a uma atitude que ele considera uma frivolidade de espírito.

O uso de *epiméleia* para caracterizar uma atitude existencial também pode ser encontrado nas obras platônicas. Já na *Apologia*, Sócrates critica seus concidadãos por eles preferirem cuidar das riquezas, da reputação e da honra, sem cuidar nem refletir, contudo, acerca da sabedoria, da verdade, ou da alma¹¹¹. Comentando essa passagem, Ambury (2017, p. 86, tradução nossa) observa: “nota-se nessa passagem tanto o foco intencional próprio quanto o impróprio no cultivo de si. Deve-se cuidar da alma acima de tudo”. Mais adiante na *Apologia*, Sócrates outra vez recomenda que não dedicasse demasiado cuidado a suas coisas, mas que antes cuidasse de si mesmo, para se tornar melhor e mais sábio¹¹². As remissões à *epiméleia* nas exortações de Sócrates ressaltam a importância que se confere ao aprimoramento pessoal em sua filosofia, e indicam o vínculo que o termo tem com o exercício filosófico também da perspectiva platônica. O “cuidado da própria alma” socrático, segundo Kahn (1998, p. 73-74) envolve tanto o preceito de que o autoconhecimento envolve a constatação pelo sujeito de sua falta de sabedoria, quanto a dimensão moral de que é preciso tornar-se tão bom quanto possível.

Portanto, quando Isócrates designa sua filosofia como uma *psychês epiméleia*, ele também tem em mente a atitude existencial que isso implica. A *epiméleia* é justamente o elemento de ligação entre a vida e o *lógos*, este último reconhecido como cerne da *paideia* isocrática. Reconhecendo nos discursos o meio por excelência de divulgação de ideias, Isócrates faz do estudo desses o objeto por excelência de atenção da mente, pois é no exercício oratório que se daria o aprimoramento do intelecto. O treinamento intelectual por meio dos discursos,

¹¹⁰ *Antídose*, 304.

¹¹¹ *Apologia*, 29d-e.

¹¹² *Apologia*, 36c: “μήτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθεῖν ὅπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος ἔσοιτο”

conforme proposto pelo educador ateniense, visa moldar a conduta de seu praticante, apontando para um modo de vida voltado à deliberação dos interesses da pólis. Em suma,

Uma vez que Isócrates sugere que deve haver um continuum fluido entre os comportamentos psíquico, cívico e pan-helênico, seu modelo de educação cívica e retórica é também um modelo para a vida. É uma abordagem educacional totalizante para a vida do cidadão dentro da pólis, e é, portanto, uma poderosa ferramenta educacional. (MORGAN, 2004, p. 126, tradução nossa).

É importante ter em consideração o papel que a dualidade entre a *psykhē* e o corpo teve até mesmo na história da noção de *areté*. Até o século V a.C., o termo ainda dizia respeito sobretudo às virtudes guerreiras, como a coragem e a força, sendo na democracia ateniense que essa palavra começa a firmar sua acepção mais ampla, abarcando as capacidades de exercer influência política sobre os concidadãos. E é nesse contexto em que a *areté* assume uma acepção mais intelectual que a educação dos sofistas se propõe a ensiná-la. A alegação de ensinar *areté*, conforme proposta por alguns sofistas, recebeu críticas tanto de Isócrates quanto de Platão. No entanto, a transição do sentido da palavra das competências físicas para as intelectuais é ilustrativa da transformação do pensamento político e educacional em Atenas, à qual Isócrates responde com sua *paideia*.

De fato, ao discutir as relações entre o cultivo do corpo e da mente, Isócrates se coloca na posição de dialogar com a tradição, e a visão tradicional de que a excelência era própria das competências do corpo. Embora considere que a *areté* não possa ser ensinada, o educador ateniense acena para a nova concepção de excelência baseada nas competências intelectuais do indivíduo. E assim, aspirando a uma posição de continuador da tradição educacional da Grécia e de responsável pela transição desse pensamento sobre a virtude e a excelência, Isócrates conhece o cenário cultural em que ele está envolvido e no qual ele precisa afirmar o primado da mente, reconhecendo ainda assim a importância do cultivo do corpo. De todo modo, como o educador tem em mente a utilidade cívica das ações, é na contribuição para o bem público que ele pauta sua defesa pela superioridade das faculdades da *psykhē* sobre as do corpo.

A própria figuração de Isócrates enquanto persona retórica de seus discursos, em que ele se mostra como um indivíduo que não tem o vigor na voz para ser um orador, mas que é capaz de deliberar cuidadosamente e aconselhar, por meio de seus discursos escritos, seu auditório, ilustra essa função do intelectual como orientador ao bem cívico. Cabe lembrar também da representação que Isócrates faz na *Antídose* de Timóteo, seu discípulo que, apesar de não ser vigoroso em seu corpo, alcançou muitas importantes vitórias graças à sua

inteligência. Ambos professor e discípulo, em suas figurações, servem na *Antídose* como exemplos de indivíduos que, ao não apresentarem vigor físico, indicam mais claramente que as competências da mente são mais úteis ao bem comum do que poderia ser a mera excelência do corpo.

A ideia de uma arte que propõe o aprimoramento da *psykhē* por meio da prática discursiva não deixa de ser objeto de crítica de Platão, em meio a suas polêmicas com Isócrates. Como discutido anteriormente, no *Górgias* Platão postula uma incompatibilidade entre a “vida retórica” e a “vida filosófica”. Enquanto Isócrates propõe a analogia “a filosofia oferece o treinamento à mente tal qual a ginástica oferece ao corpo”, no *Górgias* nos deparamos com um quadro um pouco mais complexo. No diálogo platônico é sugerido que existem dois conjuntos de artes para a *psykhē* e o *sôma*, um conjunto que tem em vista a verdadeira saúde e aprimoramento, e outro que almeja apenas a aparência destes. Assim, a ginástica e a medicina seriam as verdadeiras artes do corpo, enquanto a legislatura e a justiça seriam as verdadeiras artes da *psykhē*. Os respectivos falsos dessas artes seriam a cosmética e a culinária para o corpo, e a sofística e a retórica para a *psykhē*¹¹³. Mais uma vez, a objeção platônica se dá no sentido de identificar uma insuficiência na aparência para a excelência intelectual, uma vez que dedicar-se aos discursos seria permanecer no terreno da *dóxa*, em que não seria possível o aprimoramento da *psykhē*.

Por sua vez, Isócrates entende um vínculo mais estreito entre as capacidades de discursar e de pensar, de modo que “falar o que é preciso é para nós a maior prova do pensar bem, e o discurso verdadeiro, legítimo e justo é a imagem de uma alma boa e fiel” (*Antídose*, 255). A eloquência, no pensamento isocrático, não é isenta de preocupações morais, uma vez que a própria função do discurso é concebida em termos do modo com o qual ela pode contribuir para o interesse cívico. Como o educador já deixara claro em *Contra os Sofistas* 21, em sua *paideia* a decência deve se sobrepor à oratória, de modo que a habilidade discursiva se desenvolva em conformidade com o que é justo. Afinal de contas, o objetivo do treinamento oratório é a deliberação, e por isso o parâmetro mais adequado para avaliar a qualidade de um discurso não é o sucesso político do orador, mas sim a inteligência do conselho que ele pode oferecer. Além disso, o professor de oratória tem em mente o papel que o *ēthos* do conselheiro tem em sua capacidade de convencer seu público de sua opinião, e isso reforça a importância de uma boa reputação e uma conduta íntegra em seu ensino. A *dóxa*, em Isócrates, não é um espaço de

¹¹³ *Górgias*, 463e-466a.

relativismo, mas procura se amparar no bom senso, assim como sua filosofia pretende se embasar em uma concordância comum.

Ao direcionar o cultivo da mente para os discursos, Isócrates não carrega a concepção usual da oratória das assembleias em tribunais, em que os oradores desenvolviam as habilidades de falar bem para o proveito pessoal indiferentes ao bem comum, mas sim atenta para a reflexão que se desenvolve por meio da fala. Ao fazer do objeto de sua *psykhês epiméleia* o falar bem, o educador ateniense certamente continua tendo em vista a capacidade de pensar bem, confiando que no aperfeiçoamento do pensamento o indivíduo seja capaz de aprimorar sua própria conduta. A filosofia isocrática se desenvolve sobre os exercícios oratórios, nos quais o valor moral não deixa de fazer parte da reflexão. Como conclui Hadot (1995, p. 87, tradução nossa), “a filosofia é, assim, [para Isócrates], indissoluvelmente, a arte de bem dizer e bem viver”. Fazendo de sua *paideia* um cultivo da mente, Isócrates também atrela a sua concepção de filosofia uma conduta existencial. O expediente autobiográfico da *Antídose* serve para realçar essa adesão de sua vida à sua filosofia, ilustrando a concordância entre suas ações e seus preceitos, indicando a viabilidade de sua própria *paideia* como um modo de vida.

CONCLUSÃO

Fazendo um discurso como “imagem de seu pensamento e sua vida”, Isócrates apresenta a si mesmo como exemplo do modo de vida relacionado à sua filosofia. Assim como nas diretrizes didáticas de sua *lógōn paidéia*, em que a função do professor de oratória é fazer de si um paradigma a ser imitado pelos alunos em seus discursos, o autor da *Antidose* se coloca como modelo a ser imitado não só nas composições discursivas, mas também na conduta de uma vida capaz de contribuir para a pólis. Como a filosofia na Antiguidade era entendida justamente como um modo de vida, na situação discursiva em que Isócrates se insere, defender suas concepções de educação é indissociável de defender sua carreira pessoal.

Por sua vez, na Grécia Clássica existiam códigos discursivos bastante singulares para falar de si mesmo. Os relatos autobiográficos da época se dão em circunstâncias específicas em que seria relevante falar sobre si, e tais circunstâncias são sobretudo contextos públicos. Deste modo, essas narrativas em geral não se detêm sobre os aspectos psicológicos ou formativos do indivíduo, como seria característico da autobiografia moderna, mas versam sobre suas ações e conduta em relação à comunidade e se centram na reputação pública do orador. Com isso, os ambientes de maior difusão de tais relatos são aqueles próprios da retórica: a assembleia, em que ocorrem os escrutínios, e o tribunal, em que se fazem as apologias.

O expediente da ficção judicial na *Antidose* permite que Isócrates configure o *kairós* para falar sobre sua própria carreira no modo de um discurso apologético. Por meio das acusações de um sicofanta fictício, o autor encontra o pretexto para defender seu ensino contra as incompreensões e os equívocos de seus críticos. Ainda, ao formular sua obra como uma defesa, o educador evita as inconveniências de um autoelogio explícito, que seria recebido com incômodo e desconfiança por seu público. Claramente o episódio do julgamento de Sócrates, e particularmente o texto platônico da *Apologia de Sócrates*, oferece um modelo a partir do qual Isócrates escreve sua própria apologia. Tal como acontecera com Sócrates, a posição na qual o autor da *Antidose* se coloca é a de um indivíduo injustamente acusado e trazido a julgamento em razão da filosofia por ele praticada, e a partir desse julgamento o apologista tece um discurso de defesa do valor de sua conduta de vida. Tanto na *Apologia* quanto na *Antidose*, o discurso apologético extrapola sua finalidade inicial para se tornar uma exortação à filosofia, cumprindo um papel protréptico.

Isócrates tem plena consciência das convenções retóricas com que sua obra lida para atender às finalidades por ele pretendidas. As reflexões metadiscursivas, especialmente as do primeiro proêmio, explicitam a consciência literária e a percepção que o autor tem de um estado da arte da prosa de seu tempo, e constituem uma espécie de guia de leitura de primeira mão de sua obra. E ele significativamente se distancia da oratória judicial – em que sua obra se inseriria em razão de seu enquadramento geral – para advogar por uma prosa artística capaz de agradar e aconselhar seu auditório, prosa essa da qual a própria *Antídose* seria representativa. A extrapolação do gênero judicial, anunciada desde o início da obra, tem motivações argumentativas e artísticas, uma vez que a harmonização de conteúdos que seriam naturalmente tão distintos entre si também seria uma demonstração de habilidade composicional. Portanto, a elaboração da *Antídose* reflete em cada aspecto uma preocupação de realização artística na condição de uma prosa experimental abrangendo múltiplas modalidades discursivas.

Na educação isocrática, falar bem e pensar sensatamente estão fortemente associados. Para tanto, é preciso que exista uma base moral sólida na concepção de falar bem, para invalidar as acusações de oportunismo que muitas vezes recaíam sobre os oradores por se valerem de suas habilidades para vantagens pessoais, e tal base moral é o bem da pólis. Assim, o verdadeiro sucesso oratório defendido pela *paideia* de Isócrates está atrelado à responsabilidade cívica. As autocitações que o autor faz na *Antídose* evocando suas obras anteriores contribuem para sua etopeia de um escritor de *lógoi politikoí* que se alinham com os interesses de Atenas, à medida que ele oferece a seus concidadãos o seu conselho. Os discursos citados, portanto, também figuram como exemplos de realização da *paideia* de seu autor, sugerindo a correlação que, segundo ele sustenta, existe entre as habilidades de falar e pensar bem.

Nessa correlação entre fala e pensamento, o treinamento oratório configura uma atitude existencial, e a *lógōn paideia* orienta os discípulos a uma *psychês epiméleia* – cuidado da alma – em torno do aprimoramento das capacidades de discussão e reflexão sobre os temas de interesse cívico. Isócrates utiliza o termo *philosophía* para designar seu ensino em partes por uma acepção comum do termo no sentido de “cultura geral”, mas também tem em mente a caracterização de seus preceitos como um modo de vida. Por meio da *Antídose*, o educador retrata sua vida em conformidade com seus preceitos, e a qualidade dos seus escritos e a reputação de seus discípulos são as evidências reconhecíveis na esfera pública para avaliar o valor da *paideia* por ele defendida.

Por conta de seu caráter protréptico, a obra toma parte nas polêmicas relativas à caracterização da filosofia em seu tempo, e ilustra particularmente as divergências entre Isócrates e seu rival mais proeminente, Platão. As concepções de filosofia de ambos pensadores se confrontam sobretudo nas questões relativas à utilidade da reflexão para o bem cívico e à possibilidade de conhecimento da verdade. No histórico de suas polêmicas com o fundador da Academia, Isócrates diversas vezes já argumentara que as especulações de seu rival eram inúteis e vazias, pois não preparavam o indivíduo para refletir sobre as questões relevantes da pólis. Além disso, por conta da incerteza do futuro e impossibilidade de saber todas as circunstâncias, seria impossível alcançar um conhecimento exato, uma *epistémé*, na tomada de decisões, e por isso, o autor da *Antídose* faz do centro de sua filosofia a *dóxa*, almejando formar a opinião mais sensata nas questões consideradas importantes.

A *Antídose* traça um forte vínculo entre a vida e o ensino de Isócrates. Defendendo uma educação que formasse indivíduos dignos de estima pública, o autor da *Antídose* faz um relato de sua vida insistindo na conformidade entre sua trajetória pessoal e seu preceito de contribuir com o bem comum por meio do conselho sensato. Tal conformidade é o que permite ao professor sustentar que sua *paideía* é filosofia, e como o objeto central dessa *paideía* é o *lógos*, o discurso, um monumento discursivo se torna a manifestação mais apta da realização de sua carreira.

REFERÊNCIAS

- ADAM, J. **The Republic of Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1902. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0094>> Acesso em 04/04/2019
- ALCIDAMANTE. Sobre os que escrevem discursos escritos (Sobre os Sofistas). Tradução de: SALLES, L. L. B. M.; GONÇALVES, E. S. **Anais de Filosofia Clássica**, v. 10, n. 20, 2016.
- AMBURY, J. M.. Dialectical Epimeleia: Platonic Care of the Soul and Philosophical Cognition. **PLATO JOURNAL: The Journal of the International Plato Society**, [S.l.], v. 17, p. 85-99, mar. 2018. ISSN 2183-4105. Available at: <<https://impactum-journals.uc.pt/platojournal/article/view/5317>>. Date accessed: 31 mar. 2019.
- ARISTÓFANES. **As nuvens**: só para mulheres: um deus chamado dinheiro. Tradução de: KURY, Mário da Gama. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução de: ALEXANDRE JUNIOR, M.; ALBERTO, P. F.; PENA, A. N. 3ª edição. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006.
- BENOIT, W. L. Isocrates and Plato on Rhetoric and Rhetorical Education. **Rhetoric Society Quarterly**, 21:1, 1991, pp. 60-71.
- BERTACCHI, A. R. **O Panegírico de Isócrates**: Tradução e Comentário. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.
- BLOOM, A. D. **The Political Philosophy of Isocrates**. Ph.D. diss., University of Chicago, 1955.
- BURNET, J. (ed.). **Plato's Eutyphro, Apology of Socrates and Crito**. Oxford: Oxford University Press, 1924.
- BURNET, J. **Greek Philosophy: Part I Thales to Plato**. London: Macmillan and Co., 1928.
- BONNER, R. J. The Legal Setting of Isocrates' Antidosis. **Classical Philology**, v.15, n.2. Chicago: The University of Chicago Press, 1920, pp. 193-197.
- CÍCERO; SUTTON, E. W; RACKHAM, H. **De oratore**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942. 2v.
- COLLINS II, J. H. **Exhortations to Philosophy: The Protreptics of Plato, Isocrates and Aristotle**. New York: Oxford University Press, 2015.
- DEMÓSTENES. **Orations**. v. 1 e 2. Tradução de: VINCE, C. A.; VINCE, J. H. Cambridge, Massachussets; London: Harvard University Press, 1926-1930.
- GENTILI, B.; CERRI, G. L'idea di biografia nel pensiero greco. **Studi storici**, anno 19, n. 1, 1978, pp. 45-60.
- GOGAN, B. Exchange in On the Exchange: A Baudrillardian Perspective on Isocrates' Antidosis, **Rhetoric Review**, 31:4, 353-370.
- GRAY, V. J. Classical Greece. In: MARASCO, G. (ed.). **Political autobiographies and memoirs in Antiquity: A Brill Companion**. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2011.

- HACKFORTH, R. **Plato's Phaedrus**. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- HADOT, P. **Que est-ce que la philosophie antique?** Paris: Gallimard, 1995.
- HADOT, P. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. Tradução de: LOQUE, F. F.; OLIVEIRA, L. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HADOT, P. **A Filosofia como Maneira de Viver**: Entrevistas com Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson. Tradução de: MALIMPENSA, L. C. São Paulo: É Realizações, 2016.
- HIRSCH, E. D. **Validity in Interpretation**. Yale University Press, 1967.
- HOWLAND, R. L. The attack on Isocrates in the Phaedrus. **The Classical Quarterly**, v. 31, n. 3/4, 1937, pp. 151-159.
- ISOCRATES. **Isocrates**. vol.2. Tradução de: NORLIN, G. Cambridge Mass: Harvard University Press, 1929.
- ISOCRATES. **Hapanta**. vol.5. Tradução de: PAPAIOANOU, S. Atenas: Kaktos, 1993.
- JAEGER, W. **Paideia: A formação do Homem grego**. Tradução de: PARREIRA, Artur M. São Paulo, Martins Fontes, 1986.
- JEBB, R. C. **The Attic Orators from Antiphon to Isaeos**. London: Macmillan and Co., 1876.
- JOHNSON, R. Isocrates' method of training. **The American Journal of Philology**, v. 80, n. 1, 1959, pp. 25-36
- KAHN, C. H. **Plato and the Socratic Dialogue**: The Philosophical Use of a literary form. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KOTZÉ, A. Three Instances of Greek Autobiographical Writing from the Fourth Century BCE. **Classical World**, volume 109, n.1, pp. 39-67.
- LACERDA, T. C. E. **As reflexões metadiscursivas no discurso Antídose de Isócrates**. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- LEJEUNE, P. **O pacto autobiográfico**: De Rousseau à Internet. Tradução de: NORONHA, J. M. G.; GUEDES, M. I. C. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- LÍSIAS. **Lysias**. Tradução de: LAMB, W. R. M. London: Harvard University Press, 1930.
- MARROU, H. I. **Histoire de l'éducation dans l'Antiquité**. Paris: Seuil, 1964.
- MATHIEN, T.; WRIGHT D. G. (ed.). **Autobiography as Philosophy**: The philosophical uses of self-presentation. Oxon: Routledge, 2006.
- MISCH, G. **A History of Autobiography in Antiquity**. Routledge, 1950.
- MOMIGLIANO, A. **The Development of Greek Biography**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- MOST, G. W. The Stranger's Stratagem: Self-Disclosure and Self-Sufficiency in Greek Culture. **The Journal of Hellenic Studies**, vol. 109, 1989, pp. 114-133.

NEHAMAS, A. Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's demarcation of philosophy from sophistry. **History of philosophy quarterly**, 7, pp.3-17, 1990.

NICOLAI, R. **Studi su Isocrate**: La comunicazione letteraria nel IV sec. a.C. e i nuovi generi della prosa. Roma: Edizioni Quasar, 2004.

PERKINS, T. M. Isocrates and Plato: Relativism vs. Idealism. **Southern Speech Communication Journal**, 50:1, 1984, pp. 49-66.

PAGOTTO-EUZÉBIO, M. S. Isócrates, professor de *philosophía*. **Educação e Pesquisa**, v.44, 2018.

PAPILLON, Terry. Isocrates and the Greek Poetic Tradition. **Scholias**, vol. 7, p.41-61, 1998.

PERKINS. Isocrates and Plato: Relativism vs. Idealism. **Southern Speech Communication Journal**, 50:1, pp. 49-66.

PLATÃO. **Euthyphro**: Apology; Crito; Phaedo; Phaedrus. Cambridge, Mass.: London: Harvard University Press, 1914.

PLATÃO. **Euthydemus**. Tradução de: SPRAGUE, Rosamond Kent. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.

PLATÃO. **Diálogos**: Protágoras – Górgias – Fedão. Tradução de: NUNES, Carlos Alberto. Belém: UFPA 1980.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução de: NUNES, Carlos Alberto. 3.ed. Belém: ed.ufpa, 2011.

POULAKOS, T. **Speaking for the polis. Isocrates' rhetorical education**. Columbia: South Carolina Press, 1997.

POULAKOS, T.; DEPEW, D. (eds.) **Isocrates and Civic Education**. Birmingham: University of Texas Press, 2004.

QUIRIM, D. O *kairós* da escrita e do discurso improvisado em Alcidas e Isócrates. **Revista Ética e Filosofia Política**, n.2, v.19, 2016, pp.78-93.

RACE, W H. Pindaric encomium and Isocrates' Evagoras. **TAPA** 137, pp. 131-55, 1987.

REGO, J. F. L. **Os discursos cipriotas**. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010. Disponível em <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-30052011-160323/pt-br.php>>. Acesso em: 07/10/2018.

STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. **Socrates**. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/socrates/index.html#SocProWhoWasSocRea>> Acesso em 04/04/2019.

SCHIAPPA, E. **The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece**. London: Yale University Press, 1999.

SCHWALM, H. "Autobiography". In: HÜHN, P. *et al.* (eds.). **The living handbook of narratology**. Hamburg: Hamburg University. Disponível em: <<http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/autobiography>> Acesso 29/04/2018.

THOMAS, R. **Letramento e Oralidade na Grécia Antiga**. Tradução de: FIKER, R. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

TIMMERMAN, D. M.; SCHIAPPA, E. **Classical Greek Rhetorical Theory and the Disciplining of Discourse**. New York: Cambridge University Press, 2010.

TOO, Y. L. **The rhetoric of identity in Isocrates: text, power, pedagogy**. Cambridge: Cambridge Univ. Press: 1995.

TOO, Y. L. **A Commentary to Isocrates' *Antidosis***. New York: Oxford University Press, 2008.

VALLOZZA, M. Καίρως nella teoria retorica di Alcідamante e di Isocrate, ovvero nell'oratoria orale e scritta. **Quaderni Urbinati di Cultura Classica**, v.21, n.3, 1985, pp. 119-123.

VASOLD, J. **Über das Verhältnis der isokrateischen Rede peri antidoseos zu Platons Apologia Socratis**. München : Buchdruckerei J. Gotteswinter, 1898.

VETEIKIS, T. Aspects of Self-Presentation in the Speeches of Isocrates. **Literatura**, v.56, 2016, pp.7-20

De VRIES, G. J. Isocrates' reaction to the "Phaedrus". **Mnemosyne**, v. 6, f. 1, 1953, pp. 39-45.

De VRIES, G. J. Isocrates in the "Phaedrus": A Reply. **Mnemosyne**, v. 24, f. 4, 1971, pp. 387-390.